

الأثر الفلسفي
على آراء الرازي العقدية

عبدالله بن أحمد الأنصاري
تقديم: أ.د عبدالله بن محمد القرني


بسم الله الرحمن الرحيم

الأثر الفلسفي على آراء الرازي العقدية

دراسة تحليلية نقدية

إعداد

عبد الله بن أحمد بن محمد عالي الأنصاري



– TAKWEEN

Studies and Research

الأثر الفلسفي على آراء الرازي العقدية

عبد الله بن أحمد بن محمد عالي الأنصاري

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ/٢٠١٨م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

تقديم
بقلم فضيلة أ.د. عبد الله القرني

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، **وبعد**:

فإن الموقف من قاعدة التسليم بالنصوص الشرعية هو المعيار الذي يتحقق به التمييز بين المناهج المنتسبة للإسلام، فبينما يقوم منهج أهل السُّنَّة والجماعة على التسليم المطلق بدلالات النصوص، والتقيد بهدي السلف الصالح، والحرص على الثبات عليه وعدم العدول عنه، فإن منهج من يطلق عليهم وصف الفلاسفة الإسلاميين يقوم في المقابل على القول باستقلال العقل وكفايته، وأنه يتحقق به الوصول إلى الحق في ذاته في المطالب الإلٰهية وما دونها، مع عدم الحاجة في ذلك إلى الوحي، وعلى هذا فمنهجهم هو في حقيقته خروج عن قاعدة التسليم بالنصوص، وإعراض عن الوحي بالكلية.

وأما أصحاب المنهج الكلامي فلم يحققوا التسليم المطلق بدلالات النصوص الشرعية، كما لم يقعوا فيما وقعت فيه الفلاسفة من إطلاق القول باستقلال العقل عن الوحي؛ بل قسموا أصول الدين إلى عقليات يستقل العقل بالدلالة عليها، وإلى سمعيات يستدلون عليها بالنصوص ما لم تعارض ما قرروه من أصول عقلية.

والذي أوقع المتكلمين في شراك القول باستقلال العقل بالدلالة على ما أطلقوا عليه وصف العقليات ومشابهة الفلاسفة من هذا الوجه هو ما ظنوه من

أن الوحي خبر محض، وأنه لا يمكن التسليم بالنصوص إلا إذا كان التسليم بها مؤسساً على أصول عقلية لا يكون لدلالات النصوص اعتبار في تقريرها وإلا لزم الدور حسب زعمهم، حيث يلزم توقف التصديق بالعقليات على السمعيات، مع كونه قد فرض أن السمعيات متوقفة على تلك العقليات، ومن هنا حصل لهم الإشكال المنهجي، وترتب على ما قرروه أن يبتدعوا في دين الله تعالى أصولاً يسلمون أن اعتقادها لا يتوقف على الوحي، وادعوا أن التسليم بالنبوة متوقف على التسليم بتلك الأصول، ثم رتَّبوا على ذلك القول بأن ثبوت النبوة هو مستند ما أطلقوا عليه وصف السمعيات، فكان ثبوت النبوة على قولهم هو نتيجة العقليات ومبدأ السمعيات، ثم إنهم لم يقفوا عند مجرد ابتداعهم لتلك الأصول حتى جعلوها حاكمة على دلالات النصوص، وسلكوا مسلك التأويل في فهم دلالاتها، وإن لم يمكنهم التأويل اكتفوا بتفويض معاني النصوص، وألغوا اعتبار معانيها الظاهرة.

وبهذا يعلم أن تشديد العلماء في الإنكار على أهل الكلام هو من أجل ما أحدثوه في دلائل الدين ومسائله، حيث لم يكتفوا بما جاءت به النصوص من الدلائل، ثم رتَّبوا على تلك الدلائل أصولاً بدعية، وهذا المفهوم لعلم الكلام ينافي ما قد ذهب إليه بعض المعاصرين الذين تبنوا منهجية تاريخ الأفكار، حيث ظنوا أن الكلام وصف يصدق على أهل الحديث كما يصدق على المتكلمين، لمجرد أن أهل الحديث تجاوزوا مرحلة السكوت عن شبهات المتكلمين إلى مرحلة الكلام الضروري في الرد على تلك الشبهات، ثم إنهم على قولهم قد تجاوزا تلك المرحلة إلى الكلام الجدلي الذي قد لا تدعوا إليه الضرورة، وفي هذه المرحلة حصل التوازي والتساوي المنهجي بين أهل الحديث وأهل الكلام، وهذا خلط غريب ينافي المنهجية العلمية، ويكفي في بيان ما في هذا المنهج من التباس ما حكم به الإمام الشافعي رحمه الله من أن يضرب المتكلمون بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسُّنَّة وأقبل على الكلام، فهل يتصور أن ينطبق هذا الحكم على ما هو عند هؤلاء من الكلام الضروري، كما في رد الإمام

الدارمي على بشر المريسي، أو في رد الإمام أحمد على الجهمية، أم أن الإمام الشافعي قد حصر مراده في علم الكلام الذي أعرض أصحابه عن الكتاب والسُّنَّة كما قال، وأحدثوا في دين الله ما ليس منه؟

ومع ما سبق؛ فإن الذي يقتضيه العدل والإنصاف أن يعلم أنه وإن حصل قدر من التشابه النسبي بين الفلاسفة والمتكلمين من جهة ما اشتركوا فيه إجمالاً من القول باستقلال العقل عن الوحي بالاستدلال؛ إلا أن الأصل المنهجي والسياق التاريخي لعلم الكلام قد حتم أن يكون الاستدلال العقلي الكلامي هو في مناقضة الاستدلال العقلي الفلسفي، ومن هنا نشأ الصدام بين المنهجين حول حقيقة ما يدل عليه العقل في القضايا التي هي مثار الخلاف بينهما، وخصوصاً ما يتعلق بالموقف من مسألة قدم العالم وحدوثه، وما يترتب عليها من مسائل تفصيلية عند كلٍّ منهما، وهذا يفسر حقيقة موقف المتكلمين الصارم تجاه قضية قدم العالم، وانحيازهم المطلق إلى تقرير حدوث العالم في مقابل منهج الفلاسفة، واعتبار هذا الأصل من أهم ما يميز بين الكفر والإيمان.

لكن بذرة التوافق النسبي بين المنهجين حول قضية استقلال العقل عن الوحي قد أثمرت في نهاية المطاف عند بعض متأخري أئمة المتكلمين ما يمكن أن يوصف بأنه ميل إلى المهادنة والتسامح مع أدلة الفلاسفة، فنشأ في علم الكلام اتجاه يدعو إلى أنه لا تلازم بين المحافظة على الصرامة المنهجية فيما يتعلق بمآلات الاستدلال العقلي وبين اعتبار بعض الأدلة العقلية للفلاسفة، وأنه إذا تحقق إمكان الاستدلال بأدلة الفلاسفة على بعض الأصول الكلامية فلا ينبغي ترك تلك الأدلة لمجرد أن الفلاسفة قد سبقوا إليها؛ لأن العبرة بدلالة الدليل لا بمن استدل به، ويلخص التفتازاني عند بيانه للاختلاف في حقيقة علم الكلام في بداية شرحه للمقاصد التبرير لهذا الاتجاه بأنه «لما كان من المباحث الحكمية ما لا يقدح في العقائد الدينية، ولم يناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية، خلطها المتأخرون بمسائل الكلام، إفاضة للحقائق، وإفادة لما عسى أن يستفاد في التقصي عن المضايق».

لكن هذا الاتجاه لم يحصل الاتفاق عليه بين متأخري المتكلمين؛ بل إن الجدل حول هذه القضية قد ولَّد انشقاقاً في المنهج الكلامي، فكان من متأخري المتكلمين من ارتضى هذه الطريقة، ومنهم من اعتبرها خروجاً عن المذهب ونقضاً لأصوله، وهذه نتيجة متوقعة في مثل هذه القضية الحاسمة.

وقد سلك الفخر الرازي مسلك الاعتبار لأدلة الفلاسفة وبالغ في ذلك، بحيث يمكن القول بأنه لا يوجد في تاريخ الفكر الكلامي من توسع في اعتبار مقالات الفلاسفة كما توسع، وتشبع بكتب ابن سينا خاصة حتى أصبح كالشارح له؛ بل من كتبه ما هو أقرب إلى طريقة الفلاسفة؛ كالمباحث المشرقية، والملخص في الحكمة والمنطق، والمطالب الإلٰهية، والمحصل، ونهاية العقول؛ بل إنه قد شحن كتابه الكبير في التفسير بمقالات الفلاسفة، ولأجل هذا قوبل صنيع الرازي بالتشنيع والإنكار الشديد، حتى عدَّه السنوسي فيمن أولع بنقل هوس الفلاسفة مما هو كفر صراح من عقائدهم، وأنه قلَّ أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة أو يكون نور الإيمان في قلبه، وذكر الطوفي في كتابه الإكسير في علم التفسير عند كلامه عن التفسير الكبير للرازي أن بعض الناس يتهمه، وينسبه إلى أنه ينصر ما يعتقد أنه الحق ولا يجسر على التصريح به، وإن كان الطوفي قد برأه من هذا، وفسَّر صنيعه في الإفاضة في عرض الشبه والضعف في ردها إلى أنه كان يبذل جهده في عرض الإشكالات فتضعف قريحته عن جوابها؛ بل قد ذكر الرازي عن نفسه في كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين أن بعض الحساد كما قال قد طعنوا في دينه.

والذي يبدو أن الذي حمل الرازي على التوسع في اعتبار بعض مقالات الفلاسفة هو حرصه الشديد على بلوغ اليقين، وإبطال كل ما قد يرد على ما يقرره في سبيل ذلك من احتمالات، مع ما هو متقرر من وجود خلل منهجي في بنية المنهج الكلامي، أدت إلى ألا تكون أدلتهم على أصول الاعتقاد مورثة لليقين، فحمله ذلك على البحث عن اليقين في موارد أخرى، لعله يصل إلى مبتغاه، وهذا كما قد حصل له فقد حصل لغيره من أذكياء المتكلمين، حتى إن

منهم من توقف في كثير من المسائل، بناء على أن غاية ما انتهى إليه هو تكافؤ الأدلة كما هو حال الآمدي.

ولما كانت طريقة الفلاسفة في الاستدلال واستقلالهم بالعقل في ذلك مشابهة لطريقة المتكلمين، مع اختلاف الغاية عند كلٍّ منهما، فقد أدى ذلك إلى أن يسلك الرازي مسلك الاعتبار بأدلتهم، مع الاحتياط باشتراط ألا تناقض المذهب، وتحقيق هذا الشرط مما يحصل فيه التفاوت، ولما كان شرط الرازي في ذلك واسعاً فضفاضاً فقد حصل له اعتبار ما يجزم غيره ببطلانه ومخالفته للمذهب والدين، حتى إنه حصل له الاضطراب كما في المطالب العالية في مسألة قدم العالم، مع أن القول بحدوث العالم هو حجر الزاوية في علم الكلام، والأصل في تقريراتهم البناء على هذا الأصل، وما حصل له من الاضطراب في مسائل كثيرة يدل على أنها لم تتحرر عنده ولم يصل فيها إلى يقين، والعجب ممن يكدر صفو عقائد المسلمين بإعادة بعث إشكالات الرازي والترويج لها مع كثرة ما فيها من التشكيكات والانحرافات الكلامية والفلسفية والصوفية.

ولمَّا كان الرازي هو الذي فتح باب التأثر الكلامي بمقالات الفلاسفة على مصراعيه، وكان موقفه وما انتهى إليه تأثره مما يحتاج إلى تحرير وبيان، فقد انتدب الأخ عبد الله الأنصاري وفقه الله لهذه المهمة الصعبة، والدراسة التي بين أيدينا عن «**الأثر الفلسفي على آراء الرازي العقدية**» هي محاولة جادة في هذا السبيل، وقد بذل الباحث جهده في الكشف عن حدود هذا الأثر، ووصل إلى نتائج قيمة، وكان فيما عرض له من نقاش لآراء الرازي ومدى تأثره بالمنهج الفلسفي ملتزماً بالعدل والإنصاف، والتمييز بين ما أصاب فيه الرازي وبين ما أخطأ فيه، وقد حرص الباحث في تقريره لما يعرض له من مسائل وفي نقده للآراء المخالفة على الالتزام بمنهج أهل السُّنَّة والجماعة عن علم ودراية.

وقد ناقشت هذا البحث، وكان مما ذكرته عنه أثناء المناقشة أنه بحث متميز في موضوعه ومضمونه ومنهجه، فموضوعه دقيق مشكل، ويحتاج إلى

جهد قد لا يدرك القارئ طبيعته، ومضمونه فهم للإشكالات التي كانت نتيجة تأثر الرازي بالفلسفة، وبيان لها وللموقف منها بأدلة قوية وأسلوب علمي معتدل، وأما منهجه فاتضح في استقراء كل ما ذكره الرازي من أقوال مشكلة قد يصل الاختلاف بينها إلى حد الاضطراب والتناقض، واستنباط نتائج مقبولة في الحكم على تلك المقولات.

وآمل أن يستفيد الباحثون وطلاب العلم من هذا الجهد، كما آمل أن تستكمل الدراسات في هذا الاتجاه بالكشف عن طرائق الاستدلال عند أئمة المتكلمين، وما يكون قد دخل عليها من التأثر بمناهج أخرى فلسفية أو صوفية، وأثر ذلك على موقفهم من أصول الاعتقاد.

أ. د. عبد الله بن محمد القرني
أستاذ العقيدة بجامعة أم القرى

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وخيرته من خلقه وأمينه على وحيه صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، **أما بعد:**

فإن الله تعالى قد بيّن العقيدة أتم بيان وأكمله، وبلّغها رسوله ﷺ ووضحها، فترك الأمة على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، وأمر أمته بالتمسك بها، وحذَّرهم من الانحراف عنها، ولكن ظهر في الأمة من ابتعد عن المنهج الذي رسمه الشرع، والصراط المستقيم الذي بيَّنه، فنشأت الانحرافات العقدية، وكثر التفرق، بمقتضى قدر الله تعالى وحكمته، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هود: ١١٨ ـ ١١٩].

وإن مما ابتليت به الأمة الإسلامية دخول فلسفات الأمم عليها، حتى تبنّاها بعض المنتسبين إلى الإسلام، فاغتر بهم كثيرٌ من المسلمين، ولكنَّ خطرهم لم يخف على كثير من الطوائف المخالفة لأهل السُّنَّة والجماعة، فضلاً عن أهل السُّنَّة أنفسهم.

فحاولت تلك الطوائف الرد عليها، ولكنَّها لما عالجت المشكلة بغير

الطريق الصحيح، وقعت في إشكالات أخرى وتأثرت ببعض تلك الفلسفات.

ولقد كانت الأشاعرة من أبرز الطوائف التي تبنَّت الرد على الفلاسفة؛ حتى صار الرد على الفلاسفة منطلَقاً لبناء كثيرٍ من مسائلهم، ومع ذلك دخل فيهم التأثر بالفلسفة بسبب خطئهم في المعالجة، فضعفوا عن بيان الحق، وعجزوا عن حلِّ كثير من الإشكالات التي أثارتها الفلسفة، فوقع في متأخريهم الميل إلى الفلسفة حتى بلغ ذروته على يد إمام المتأخرين أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي؛ فأنشأ طريقة جديدة تأثرت بالفلسفة كثيراً، وقرَّبت كثيراً من مسائلها إلى المذهب الأشعري، ولا زالت طريقته باقية في المذهب الأشعري حتى اليوم.

ولمَّا كان الرازي أهمَّ من يمثل هذه الظاهرة الخطيرة كانت الحاجة ماسة إلى دراسة تُلقي الضوء على هذا الجانب لدى الرازي، وتُبرز ما وقع فيه من تأثر بالفلسفة وقدر التأثر.

فجاءت هذه الدراسة والمعنون لها بـ:

(الأثر الفلسفي على آراء الرازي العقدية «دراسة تحليلية نقدية»)

حدود الموضوع:

ينحصر الموضوع في **ثلاث زوايا**:

١ ـ الأثر الفلسفي، فيهتم ببيان الآراء التي تأثر فيها الرازي بالفلسفة، دون باقي آرائه.

٢ ـ الآراء العقدية، فلا يدخل فيه ما كان من أثر فلسفي على ما ليس من مسائل العقيدة كالطبيعيات والمنطقيات ونحوها.

٣ ـ الرازي، فلا يدخل فيه ما كان من أثر فلسفي على المتكلمين قبل الرازي.

أهمية الموضوع:

ترجع أهمية الموضوع وأسباب اختياره إضافةً لما سبق إلى أمور، **منها**:

١ ـ أن الموضوع يتعلق بأعظم قضية شرعية وهي العقيدة؛ لتعلقها بأشرف معلوم وهو الله ﷻ، فينبغي أن نعرفه ونعبده كما أراد هو ﷻ، لا كما نتصور بمحض العقل، وهذا ما لا يحصل إلا بتحقيق العقيدة من مصدرها الصافي: الكتاب والسُّنَّة.

٢ ـ خطورة الانحراف المنهجي في الاتجاه الفلسفي؛ فهو يُعد أشد الاتجاهات العقدية مجانبة للحق.

٣ ـ أن الرازي يعتبر المنظِّر للمذهب الأشعري في طوره الأخير الذي تبعه خلقٌ، وانتشر في الأقطار، وساد في كثير من العصور، ولا زال حتى اليوم يتبعه كثير من الناس مع ما وقع فيه من انحراف.

٤ ـ وجود من يبعث تراث الرازي، ويبرز آرائه ويقدِّمها باعتبارها تمثل تفكيراً إسلاميّاً أصيلاً، وظهر ممن ينتسب إلى مذهب السلف من يدافع عن المذهب الأشعري وأئمته، ويدعو إليه عن علم، وبعضهم عن جهل بشعارات براقة كالتجديد والتعايش وغيرها.

٥ ـ أن الرازي لم يكن منحصراً في علوم الفلسفة والكلام فحسب؛ بل له مشاركة في علوم أخرى كالتفسير، يبث فيها آرائه الفلسفية، ويخلط مسائل الفلسفة بمسائلها، مما يؤكِّد الحاجة لإبراز ذلك وبيانه لطلاب العلم.

٦ ـ عدم وجود دراسة سابقة مستقلة بهذا البيان الذي أرجو أن أكون قد وفِّقت فيه.

الدراسات السابقة:

على الرغم من كثرة الكتب والرسائل المؤلفة حول فكر الرازي، غير أني لم أقف ـ في المكتبة الإسلامية ـ على مؤلف مستقل يجمع بين الاهتمام بالجانب الفلسفي عند الرازي في القضايا العقدية، ونقده على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة؛ إلا أن هناك بعض الدراسات التي عالجت بعض أجزاء الموضوع، فكان لها السبق في ذلك.

وألصقها بالموضوع ـ فيما وقفت عليه ـ رسالتان علميتان، **وهي**:

١ ـ «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية»، للباحث: محمد صالح الزركان، وهي رسالة ماجستير من قسم الفلسفة بكلية دار العلوم بالقاهرة، وهي رسالة متميزة ومعروفة ومتداولة، ولها قصب السَّبق في هذا الموضوع، وأكثر من كتب بعدها عن الرازي عالة عليها.

٢ ـ «التفكير الفلسفي لدى فخر الدين الرازي ونقده للفلاسفة والمتكلمين»، للباحث: الرشيد قوقام، وهي رسالة دكتوراه من قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة الجزائر، بذل فيها الباحث جهداً متميزاً مشكوراً.

والرسالتان تفترق عن موضوعي من **ثلاث جهات**:

(١) من جهة توجهها: فأصحابها أشاعرة ومنطلقاتهم في تقييم الرازي مخالفة لمنهج أهل السُّنَّة، مما أدى إلى نتائج تناسب ذلك.

(٢) من جهة اختصاصها: فرسالة الزركان عن آراء الرازي بشكل عام شملت الآراء الكلامية والفلسفية، ولم يستطع فصل الجانب الفلسفي عند الرازي عن الجانب الكلامي لشدة الارتباط بينهما، ولم تكن خاصة بالآراء العقدية؛ بل شملت جوانب أخرى، تتعلق بالعالم والإنسان، ويريد أن يخدم برسالته «قضيتين: أولاهما: المساهمة في سد النقص الواقع في الدراسات الكلامية على وجه الخصوص. وثانيهما: إلقاء الضوء على الرازي كمفكر من طراز خاص أنفق حياته في الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة، وانتهى إلى رأي معين إزائهما»[١]

وأما الرشيد؛ فقد حدد لرسالته ثلاثة أهداف، هي: «الأول: التعريف بفكر الرازي العقلي سواء كان فلسفة أو كلاماً، الثاني: الكشف عن الجديد في فكره بالنسبة للسابقين له، الثالث: الكشف عن حقيقة فكره وأصالته»[٢]، فهي أيضاً عامة عن الرازي ولا تختص بالجانب الفلسفي، وليست خاصة أيضاً بالآراء العقدية؛ بل لا تمثل منها إلا (١٥٪) تقريباً.

---

(١) مقدمة الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية (ص٣).

(٢) مقدمة التفكير الفلسفي (ص٥).

(٣) من جهة مناهجها: فقد وقعا في إشكالات منهجية أثَّرت على نتائجهما، فالزركان بنى رسالته على أن الرازي مر بمراحل في حياته، فحمله ذلك على التكلف لإثبات ذلك في كل مسألة![١]

والرشيد بنى رسالته على إظهار الرازي مفكراً جمع الالتزام بالمذهب والتفلسف، وهذا ما يعبر عنه بالأصالة والتجديد؛ فهو يرى أن التفلسف الذي وقع فيه الرازي تميز يستحق أن يبرز ويبيِّن للناس؛ لأن الرازي استطاع أن يجمع بين أصالته المذهبية والإبداع الفلسفي كما يقول! فسعى لإثبات ذلك.

وبهذا يظهر أن هاتين الدراستين لا تتعارض مع هذا البحث؛ بل يمكن أن تكون مما يؤكد أهميته.

خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة، وهي على النحو التالي:

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه.

التمهيد: وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالفلسفة.

المطلب الثاني: الفرق المنهجي بين أهل السُّنَّة والمتكلمين والفلاسفة.

الفصل الأول: **صلة الرازي بالفلسفة ومنهجه فيها**، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: صلة الرازي بالفلسفة.

المبحث الثاني: منهج الرازي في الأخذ بالفلسفة في العقيدة.

المبحث الثالث: الأثر الفلسفي على منهج الرازي.

الفصل الثاني: **الأثر الفلسفي على آراء الرازي في الإيمان بالله**، وفيه ثلاثة مباحث:

(١) وقد نقده الشيخ د. عبد الرحمٰن المحمود في كتابه «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (١/ ٥٨٠ ـ ٥٨٢)

المبحث الأول: إثبات وجود الله.

المبحث الثاني: صلة الله بالعالم (الربوبية).

المبحث الثالث: توحيد الله تعالى.

الفصل الثالث: الأثر الفلسفي على آراء الرازي في الملائكة والنبوات والمعاد والقدر، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الملائكة.

المبحث الثاني: النبوات.

المبحث الثالث: المعاد.

المبحث الرابع: القدر.

الخاتمة، وفيها: أهم النتائج، وتوصية.

فهرس المصادر والمراجع.

فهرس الموضوعات.

منهج البحث:

١ ـ اجتهدت في استخدام المناهج البحثية المعروفة:

ـ المنهج التحليلي: وذلك بتحليل آراء الرازي، وإبراز ما فيها من تأثر بالفلسفة، ومدى ذلك التأثر.

ـ المنهج النقدي: وذلك بالإشارة إلى مواطن الخلل، وبيان الحق من الباطل في ذلك، في ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة.

٢ ـ قمت بالربط بين (العرض والنقد) من خلال تصوير الفكرة وعرضها بطريقة نقدية يظهر للقارئ من خلالها صحتها أو بطلانها، وأكتفي بذلك، إلا إذا اقتضى الحال تخصيص فقرة للنقد.

٣ ـ تتبعت آراء الرازي العقدية في المسائل التي تأثر فيها بالفلاسفة، وقارنت بينه وبينهم، لإظهار مدى التأثر.

٤ ـ قارنت في كل مسألة بين أقوال الرازي في كتبه؛ فإن كان رأيه

واحداً بيَّنته بما يناسب واقع تأثره بالفلاسفة، وإن كان بينها اختلاف اجتهدت في تحديد اتجاهاته من حيث التأثر وعدم التأثر.

٥ ـ حرصت قبل الدخول في تفاصيل المسألة وإشكالاتها؛ على التقديم بما يلي:

■ تحديد الإشكال؛ تحريراً لمحل النزاع في المسألة.

■ بيان الحق فيما وقع فيه الإشكال في المسألة على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة؛ ليتبين الحق للقارئ قبل الدخول في خلاف الطوائف أولاً، وليرافقني به القارئ حتى نقف على الإشكالات التي تأتي في أثناء العرض ثانياً، فيتضح بمجرد العرض ما يوجد في أقوالهم من خلل.

■ تحرير موقف الفلاسفة[١] من المسألة حتى يظهر من خلال العرض ما وافقه الرازي وما خالفه منها.

فإن سمحت طبيعة المسألة وما فيها من إشكالات باختصار ذلك ذكرته مع آراء الرازي بما يناسب المسألة واقتصرت على ذلك، وإلا أفردت ما يحتاج إلى تفصيل من ذلك بفقرة لبيانه بما يناسب الحال، ولا ألتزم في ذلك ترتيباً معيناً في كل المسائل؛ لاختلاف طبيعة البحث في كل مسألة.

وبعد؛ فإنني أحمد الله تعالى حمداً كثيراً طيّباً مباركاً فيه، وأشكره على توفيقه وتيسيره، وأسأله المزيد من فضله وإنعامه.

كما أسأله ﷻ أن يجعل هذا العمل خالصاً مقبولاً، وأن يغفر لي ما فيه من زلل وخطأ، والله المستعان.

وبعد شكر الله ﷻ أثنِّي بشكر والديَّ الكريمين اللذيْن لم يدّخرا جهداً في تربية، ولا نصح، ولا تعليم، ولا دعاء، ولا غير ذلك مما فيه خير ديني ودنياي؛ إلا بذلاه.

---

(١) المقصود هنا: آراء الفلاسفة الذين تأثر بهم الرازي دون غيرهم من الفلاسفة.

وأثلِّث بشكر مشايخي وأساتذتي على ما لقيته منهم من ترحيب، ونصح، وتعليم، وسعة صدر.

كما أتقدم بجزيل الشكر وصالح الدعاء لصاحب الفضيلة الشيخ الدكتور: عبد الرحيم بن صمايل السلمي، المشرف على هذا البحث[1] على ما غمرني به من كريم خلقه، وتوجيهات علميّة سديدة، والتي كان لها أعظم الأثر ـ بعد توفيق الله تعالى ـ في سير هذا البحث، وخروجه بهذه الصورة، فجزاه الله عني خير الجزاء وأوفاه.

والشكر موصول لصاحبي الفضيلة؛ فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور: عبد الله بن محمد القرني، الذي كان مع فكرة هذا البحث منذ كان خطة، ثم تفضل مشكوراً بقبول مناقشته بعد اكتماله، ثم أطلع عليه بعد إعداده للطباعة، وقدم له، وفضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور: سعد بن علي الشهراني، الذي أكرمني بقبول مناقشة البحث؛ وقد انتفعت بملاحظاتهما القيِّمة التي كان لها أعظم الأثر في تقويم هذا البحث.

فبارك الله لهما في أوقاتهما وأعمارهما وعلمهما، وجزاهم عني خيراً، وكتب أجرهما، ونفعني وأياكم بعلمهما.

كما أشكر كل من أفادني بنصح أو توجيه أو رأي أو غير ذلك من شيخ أو أخ أو قريب أو صديق، سائلاً الله تعالى أن يجعل ذلك في موازين حسناتهم.

وصلى الله وسلم على نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله ربِّ العالمين.

عبد الله بن أحمد بن محمد عالي الأنصاري

---

(١) وهو رسالة ماجستير في قسم العقيدة بجامعة أم القرى، نوقشت بتاريخ: ١١/٨/١٤٣٧هـ.

التمهيد

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالفلسفة.

المطلب الثاني: الفرق المنهجي بين أهل السُّنَّة والمتكلمين والفلاسفة.

المطلب الأول

التعريف بالفلسفة

خلق الله الإنسان على فطرة تقتضي معرفته تعالى، وبيَّن له كل ما يحتاجه من حقائق الوجود ـ بواسطة الوحي ـ منذ خلق أول إنسان ـ آدم عليه السلام ـ وكلَّما ضعف نور الوحي ودخل الانحراف في الأمم بعث نبيّاً يُبَيِّن لهم الحق.

ولما بَعُدت بعض الأمم عن الوحي، احتاجوا إلى تفسيرٍ لمظاهر الكون المليئة بالألغاز التي تثير الدهشة؛ فالإنسان في حد ذاته لغز، ومظاهر الكون التي تحيط به تمثل مجموعة هائلة من الألغاز التي تبعث أسئلة كبرى عن هذا الوجود: من أين جاء؟! ولماذا وجد؟! وما مصيره؟!. فوجدوا أسئلة كثيرة تدور في الذهن تبحث عن إجابة! فبحثوا عن إجابة لهذه الأسئلة، ومن إجابة تلك الأسئلة **تكونت الفلسفة**، وتبقى الأسئلة مطروحة رغم كل الأجوبة التي قُدِّمت؛ لأنهم بحثوا عن إجابتها من غير مصدرها المعرفي (الوحي).

وخالق هذا الكون سبحانه وتعالى هو وحده الذي يملك الإجابة الحقة عن تلك الأسئلة، ولم يترك الإنسان حائراً في البحث عنها؛ بل فطره على معرفته، وأجابه عمَّا يحتاجه بواسطة الوحي، ويبقى أن الإحاطة بعلم ذلك كله وبالحكمة منه مما اختص الله به، ومن لم يقف على جواب الوحي أو لم يثق به؛ فإنه سيبقى حائراً في البحث عن هذه الأسئلة.

وهذا البحث الفلسفي لم يكن خاصّاً بزمان أو مكان؛ بل كانت الفلاسفة ـ كما يقول الإمام ابن القيم ـ: «لا تختص بأمة من الأمم؛ بل هم موجودون في سائر الأمم»[1]، ولا يلزم من عدم وصول فلسفات بعض الأمم؛ أنهم ليسوا من أهل الفلسفة؛ بل طبيعة العقل الإنساني تقتضي البحث عن ذلك، فإذا لم يقف على ما جاء به الوحي؛ تفلسف.

---

(١) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، لابن القيم (٢/ ٢٦٣).

وقد تطور البحث الفلسفي من الإجابة المباشرة عن الأسئلة الوجودية، إلى بحث أعمق وهو البحث عن إمكان الإجابة عن الأسئلة، وهو ما يعرف بالبحث المعرفي أو الفلسفة المعرفية، وبهذا صارت الفلسفات في مجملها ترجع إلى هذين النوعين[1]:

١ ـ **الوجود**: وهو يبحث في طبيعة الوجود مجرداً عن التعين؛ أي: في الوجود من حيث هو وجود، ويدخل في هذا البحث؛ البحث في طبيعة العالم والحوادث الكونية من حيث أصل وجودها، وهل لها قانون، وعن عللها وأسبابها ونحو ذلك[2].

٢ ـ **المعرفة**: وهي تبحث في إمكان العلم وإدراك الحقائق، وطبيعة المعرفة، ومصادرها ومجالاتها[3].

فغالب البحث الفلسفي يدور حولها في الجملة، وتختلف الفلسفات في طريق التعامل معها، كما تختلف في الاهتمام بها، فالفلسفة القديمة مثلاً يغلب عليها البحث في مباحث الوجود، وإن كان لها موقف من مباحث المعرفة، والفلسفة الحديثة يغلب عليها الاهتمام بالمعرفة ومن خلالها تبحث الوجود، وهكذا[4].

هذا هو المفهوم العام للفلسفة، وأما نفس اللفظ (الفلسفة)؛ فهو مصطلح مستعار من اليونان، للتعبير به عن هذا النوع من التفكير الإنساني؛ وذلك لأن الفلسفة اليونانية امتازت عن غيرها بالشهرة بسبب عناية أصحابها بكتابتها، وتناقلتها الأجيال، حتى وصلت إلى الأمة الإسلامية، وترجمت إلى العربية.

---

(١) وهناك نوع ثالث من البحث الفلسفي، وهو فلسفة القيم، لكن هذا النوع من البحث ليس مباشراً لموضوعنا، ويرجع من بعض الوجوه إلى النوعين المذكورين. انظر أسس الفلسفة، لتوفيق الطويل (ص٢٧ ـ ٣٠).

(٢) انظر المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (٢/ ٥٦٠).

(٣) انظر المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (٢/ ٤٧٨).

(٤) انظر أسس الفلسفة، لتوفيق الطويل (ص٢٧ ـ ٣٠).

معنى الفلسفة:

(الفلسفة/الفيلسوف) في أصلها اليوناني: مركبة من كلمتين (فيلو ـ سوفيا)، ومعنى (فيلو): محب، ومعنى (سوفيا): الحكمة؛ فيكون معنى (الفلسفة): محبة الحكمة، و(الفيلسوف): محب الحكمة[1].

وأما معنى الفلسفة اصطلاحاً: فإنه مختلف باختلاف الفلسفات، حتى صار تحديد معنى الفلسفة من أصعب الأسئلة الفلسفية؛ لأن الفلسفة صارت عبارة عن مجموعة من المشكلات المثيرة للاهتمام ولا تختص بمجال دون آخر، وإثارة الشكوك حول المعارف يعتبر تفلسفاً، كما أن الإجابة عن تلك الشكوك يعتبر نتاجاً فلسفيّاً[2].

إلا أن الناظر إلى جميع الفلسفات رغم تنوعها واختلافها، يجد أن مقصودها الوصول إلى الحقيقة أيّاً كان مجالها بمحض القدرة البشرية دون الحاجة إلى الوحي، وقد أشار إلى هذا المعنى الإمام ابن القيم، فقال: «والمقصود أن الفلاسفة اسم جنس لمن يحب الحكمة ويؤثرها، **وقد صار هذا الاسم في عُرف كثير من الناس مختصّاً بمن خرج عن ديانات الأنبياء، ولم يذهب إلا إلى ما يقتضيه العقل في زعمه**»[3]، فيمكن أن يقال في تعريفها: **محاولة الوصول إلى الحقيقة ـ نظرية كانت أو عملية ـ بمحض القدرة البشرية دون الحاجة إلى الوحي**.

كما عرَّفها الكندي بأنها: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»[4]، وبنحو من هذا عرَّفها الفارابي فقال: «العلم بالموجودات بما هي موجودة بقدر الطاقة الإنسية»[5]، وعرَّفها ابن سينا بقوله: «استكمال النفس الإنسانية بتصور

---

(١) انظر المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (٢/ ١٦٠)، والصفدية، لابن تيمية (٢/ ٣٢٣).

(٢) انظر أسس الفلسفة، لتوفيق الطويل (ص٢٧)، والتفكير الفلسفي، لسليمان دنيا (ص٢٠)، ومدخل إلى الفلسفة، لأحمد رمضان (ص٧٩ ـ ٨٢).

(٣) إغاثة اللهفان، لابن القيم (٢/ ٢٥٤).

(٤) رسائل الكندي: رسالة في الفلسفة الأولى (ص٩٧).

(٥) جمع بين رأي الحكيمين، للفارابي (ص٨٠).

الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية»[1]

وعلى هذا فالفلسفة تطلق ويراد بها، أحد **أمرين**:

الأول: العمل الذهني، والنشاط العقلي، أو هو ما يسمى بالتفلسف[2]

الثاني: نتاج هذه النظرة، وجواب العقل عن الأسئلة التي يفرضها بنظرته تلك؛ أي: على مذهب فلسفي معين، أو مجموعة معينة من المذاهب الفلسفية[3]

ومع أن الأصل في الفلسفة أنها تبحث عن الحقيقة بمحض القدرة البشرية دون حاجة إلى وحي إلٰهي، إلا أنه يوجد من يجعل مجرد العمل الفكري والنشاط الذهني؛ تفلسفاً ولو لم يكن مستقلّاً عن الوحي، كما يجعل نتاج ذلك ولو كان مبنيّاً على شيء من الوحي؛ فلسفة[4]

وبهذا المعنى تكون الفلسفة مرادفة للحكمة التي هي أصل معنى (الفلسفة) في لغة اليونان، وعلى هذا يكون المقصود بالفلاسفة الحكماء، «وكل أمة من أهل الكتب المنزلة، وغيرهم فلهم حكماء بحسب دينهم، كما للهند المشركين حكماء، وللفرس المجوس حكماء، وحكماء المسلمين هم أهل العلم بما بعث الله به رسوله وأهل العمل به، قال مالك: (الحكمة معرفة الدين والعمل)، وقال ابن قتيبة وغيره: (الحكمة في اللغة هي العلم والعمل)، فمن علم ما أخبرت به الرسل فآمن به وصدق بعلم ومعرفة، وعلم ما أمر به فسمع وأطاع، فقد أوتي الحكمة، ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]»[5]

---

(١) عيون الحكمة، لابن سينا ـ مع شرح الرازي ـ (٢/ ٣).

(٢) انظر المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (٢/ ١٦١).

(٣) انظر المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (٢/ ١٦١ ـ ١٦٢).

(٤) وقد سار على هذا كثير من المعاصرين، حيث اعتبروا بعض العلوم الإسلامية كعلم الكلام، وأصول الفقه؛ فلسفة إسلامية. انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، للنشار (١/ ٥٤ ـ ٥٧)، والتفكير الفلسفي الإسلامي، لسليمان دنيا (ص٣٣٥)، وعلي سامي النشار، موقفه من الفرق (ص٦٢ ـ ٦٤).

(٥) الصفدية، لابن تيمية (٢/ ٣٢٥).

لكن إطلاق لفظ (الفلسفة) على الحكمة بهذا المعنى، يكون من الألفاظ المجملة التي تحتمل معنًى حقّاً، ومعنى باطلاً؛ وذلك لأن أصل هذا المصطلح أطلق على حكماء اليونان وحكمتهم تحديداً «فلما كان هذا أصل لفظ (الفلسفة)؛ صار هذا مطلقاً على كل من سلك سبيل أولئك اليونان، وأتَّبعهم في حكمتهم، والذين اتبعوهم من المتأخرين فصرحوا فيها بأشياء، وقرّبوها إلى الملل»[١]، فلا يكون إطلاقه على مطلق الحكمة صحيحاً؛ لأنه صار «مختصّاً بمن خرج عن ديانات الأنبياء، ولم يذهب إلا إلى ما يقتضيه العقل في زعمه»[٢] كما سبق.

الفلسفة في العالم الإسلامي:

ليس المقصود هنا التفصيل في تاريخ دخول الفلسفة إلى الإسلام، وإنما المقصود الإشارة بإيجاز إلى الفلسفة التي انتقلت إلى المسلمين حتى بلغت صورتها التي اشتغل بها الرازي فكان لها تأثير في آرائه العقدية.

تقدَّم أن مصطلح الفلسفة صار في عُرف المسلمين يطلق على من أخذ فلسفة اليونان وحكمتهم، وذلك بعد أن ترجمت الفلسفة اليونانية؛ فظهر الأخذ بها في المجتمع المسلم، وبرز اتجاه معجبٌ بتلك الفلسفة اليونانية، عُرف به عدد من المتفلسفة المنتسبين إلى الإسلام كان من أشهرهم الفارابي الذي عرف بالمعلم الثاني ـ أي: بعد أرسطو ـ فبالغ في تعظيم الفلسفة، وتقديمها على الشريعة، فكان يرى أن «الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة؛ فإن المهمة الملكية التي تلتئم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة»[٣]، فالفلسفة عند الفارابي هي التي تمد الشريعة بالبراهين؛ بل مهمة الشريعة في نظره تبسيط ما جاءت به الفلسفة للعامة؛ فالشريعة ـ كما يقول ـ: «إنما يتلمس بها تعليم الجمهور الأشياء النظرية والعملية التي استنبطت من الفلسفة بالوجوه

---

(١) الصفدية، لابن تيمية (٢/ ٣٢٥).

(٢) إغاثة اللهفان، لابن القيم (٢/ ٢٥٤).

(٣) الملة، للفارابي (ص٤٧).

التي يأتي لهم فهم ذلك، بإقناع أو تخييل أو بهما»[1]، لكنه مع ذلك لم يصرح بمعارضة الشريعة؛ بل سلك هو وغيره من أصحاب هذا الاتجاه منهج التوفيق بين الدين والفلسفة[2]، والأصل عندهم هو الفلسفة أما الدين فهو مجرد خطاب يُصلِح حال الجمهور، وكثير منه تخييل وليس حقيقةً؛ لأن هذا هو الذي يناسب الجمهور الذي لا يقتنع بالحقائق الفلسفية، ومع ذلك يحاولون عدم إظهار معارضة الدين صراحةً، وإذا حصل شيء من المعارضة اضطراراً للدفاع عن الفلسفة، أظهروا أنه معارضة لأهل الملة لا للملة نفسها، فـ«يتحرون أن لا يعاندوا الملة نفسها؛ بل إنما يعاندونهم ـ يعني: أهل الملة ـ في ظنهم أن الملة مضادة للفلسفة، ويجتهدون في أن يزيلوا عنهم هذا الظن»[3]، فيظهرون أن خلاف أهل الفلسفة مع أهل الدين، ليس خلافاً بين الدين والفلسفة، وإنما هو خلاف مع بعض أهل الدين الذين يظنون أن الملة تعارض الفلسفة وهي ليست كذلك بزعمهم! حرصاً منهم على إظهار موافقة الفلسفة للدين.

جاء ابن سينا بعد الفارابي فأعجب بفلسفته وسلك سبيله، حتى صار كالشارح لفلسفة الفارابي، وامتاز عن الفارابي بالتوسع وكثرة التصنيف والتوضيح، وأما جوهر فلسفته فلا يكاد يخرج عن الفارابي[4]

ولم يكن هذا الاتجاه خاصّاً بالفارابي وابن سينا؛ بل عُرف به عدد من المتفلسفة المنتسبين إلى الإسلام ممن كان قبلهم كالكندي، أو بعدهم كأبي البركات البغدادي وغيرهما[5]، وكان عمل أصحاب هذا الاتجاه ـ كما يقول

---

(١) الحروف، للفارابي (ص١٣١).

(٢) انظر الجانب الإلٰهي من التفكير الإسلامي، لمحمد البهي (ص٢٠٦ ـ ٢٢٤).

(٣) الحروف، للفارابي (ص١٥٥).

(٤) انظر الجانب الإلٰهي من التفكير الإسلامي، لمحمد البهي (ص٣٢٢ ـ ٣٢٦).

(٥) وابن رشد (ت٥٩٥هـ) من أبرز من يمثل هذا الاتجاه التوفيقي لكنه كان معاصراً للرازي، ولم يحصل بينهما التقاء؛ ولذلك لم أشر إليه، وسيأتي في الفصل الأول ـ إن شاء الله تعالى ـ بيان لواقع صلة الرازي بهؤلاء الفلاسفة.

الدكتور النشَّار ـ أقرب إلى الشرح والتعليق على الفلسفة اليونانية[1]، وكما قال الشهرستاني مبيناً مادة فلسفتهم: «المتأخرون من فلاسفة الإسلام، مثل.. أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، وغيرهم.

وإنما علامة القوم: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين**»[2]

اشتهر هذا الاتجاه الفلسفي فانتج مذهباً عقديّاً يقدم أجوبة في قضايا العقيدة ومسائلها، قائماً على التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي، على خلاف بينهم في تفاصيل ذلك.

وقد بيَّن الإمام ابن تيمية حقيقة ما انتهى إليه مذهبهم فقال: «ابن سينا لما عرف شيئاً من دين المسلمين، وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة، وعمن هو خير منهم من المعتزلة[3] والرافضة[4] أراد أن يجمع بين ما عرفه

---

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، للنشار (١/ ٤٨)، وعلي سامي النشار وموقفه من الفرق، لأبو زيد مكي (ص٩٤ ـ ٩٥).

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني (ص٤٢٩ ـ ٤٣٠).

(٣) فرقة من فرق المتكلمين، تنتسب لواصل بن عطاء، وسموا بذلك لاعتزال واصل مجلس الحسن البصري، وهم فرق وبينهم اختلاف كبير، ويقوم مذهبهم على أصول خمسة:
١ ـ التوحيد، ويعتقدون فيه نفي الصفات.
٢ ـ العدل ويعتقدون فيه نفي خلق الله لأفعال العباد.
٣ ـ الوعد والوعيد، ويعتقدون أن وعيد الله لا يتخلف، فلا بد أن يعذب مرتكب الكبيرة.
٤ ـ المنزلة بين المنزلتين، ويعنون به نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة وأنه في منزلة بين الكفر والإيمان.
٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعتقدون فيه قتال الأئمة، وحمل الناس على مذهبهم بالسيف. انظر التنبيه والرد، للملطي (ص٤٩ ـ ٥٦)، والملل والنحل، للشهرستاني (ص٧٣ ـ ١٠٠)، ونشأة الفكر الفلسفي، للنشار (١/ ٣٧٣ ـ ٥١٧)، وضحى الإسلام، لأحمد أمين (٣/ ٥٣٠ ـ ٦٤٥).

(٤) هم فرق الشيعة التي رفضت إمامة الشيخين، وقالت بإمامة علي نصّاً، وجعلت الإمامة ركناً من أركان الإيمان، وقالت بعصمة الأئمة، والرجعة... إلخ عقائدهم، سموا بذلك لرفضهم إمامة زيد بن علي وتفرقهم عليه لما أظهر ترضّيه عن الشيخين، ويدخل فيهم الجارودية من فرق الزيدية لأنهم يوافقونهم في رفض الشيخين، ومن أصحاب الفرق من أطلقه على جميع فرق الشيعة كالملطي. انظر: التنبيه والرد، للملطي (ص٢٩ ـ ٤٨)، والملل والنحل، للشهرستاني (ص١٦٧ ـ ٢١٥)، وأصول مذهب الشيعة، لناصر القفاري (١/ ١٠٩، ١٢٢ ـ ١٢٤)، والموسوعة الميسرة، للندوة العالمية (٢/ ١٠٥٩).

بعقله من هؤلاء، وبين ما أخذه من سلفه **فتكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه، ومما أحدثه** مثل كلامه في النبوات وأسرار الآيات والمنامات؛ بل وكلامه في بعض الطبيعيات والمنطقيات، وكلامه في واجب الوجود ونحو ذلك.

وإلا فأرسطو وأتباعه ليس في كلامهم ذكر واجب الوجود، ولا شيء من الأحكام التي لواجب الوجود، وإنما يذكرون العلة الأولى، ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية يتحرك الفلك للتشبه به.

فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح حتى راجت على من لم يعرف دين الإسلام من الطلبة النظار، وصاروا يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض، فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده، ولكن سلَّموا لهم أصولاً فاسدة في المنطق والطبيعيات والإلٰهيات، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل فصار ذلك سبباً إلى ضلالهم في مطالب عالية إيمانية، ومقاصد سامية قرآنية خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان، وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون؛ بل يسفسطون في العقليات ويقرمطون في السمعيات[(١)]»[(٢)]

واستمر هذا الاتجاه ضمن الاتجاهات الفكرية الموجودة في الساحة الفكرية في العالم الإسلامي له مؤيدوه ومعارضوه.

وكان المتكلمون ـ فضلاً عن أهل الحديث[(٣)] ـ معارضين لهذا الاتجاه ـ رغم تأثرهم به[(٤)] ـ وفي صراع دائم مع هؤلاء المتفلسفة[(٥)]، حتى ظهر في متأخري المتكلمين نوع من الإعجاب بكثير من طرق الفلاسفة أدى بهم إلى التنازل والتأثر بهم بعض الشيء، وكان الإمام الفخر ابن الخطيب الرازي ممن عرف عنه ذلك، فجاءت هذه الدراسة لبيان حقيقة ذلك التأثر ومداه.

---

(١) أي: يسلكون في العقليات طريقة السفسطائية الذين يموهون الحقائق، ويسلكون في السمعيات طريقة القرامطة وهي التأويل الباطني الذي يخرج الألفاظ عن حقائقها؛ فهؤلاء يخرجون العقليات والسمعيات عن حقائقها.

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص١٤٣ ـ ١٤٤)، وسيأتي بيان لكثير من آرائهم العقدية في ثنايا هذا البحث إن شاء الله تعالى.

(٣) انظر في تفصيل ذلك: موقف ابن تيمية من الفلاسفة، لصالح الغامدي.

(٤) انظر في تفصيل ذلك: أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام، لمحمود نفيسة.

(٥) كما فعل الغزالي في تهافت الفلاسفة، مع أنه ممن تأثر بهم.

المطلب الثاني

الفرق المنهجي بين أهل السُّنَّة والمتكلمين والفلاسفة

إن أساس الفَرق المنهجي بين الفِرق هو مصدر التلقي ومنهج الاستدلال، والفَرق بين الفِرق الإسلامية، وبين الخارجة عن الإسلام في **مصدرية الوحي**، فالفِرق الإسلامية تؤمن بمصدرية الوحي - في الجملة - بخلاف الفِرق الخارجة عن الإسلام؛ فإنها لا تعتبر دلالته، ويكون منهجها قائماً على أمور خارجة عن الوحي، كما هو الحال عند الفلاسفة الذين يعتمدون على الطاقة البشرية وحدها في معرفة الحق، وإذا ذكروا النصوص فإنما يكون ذلك على سبيل التوظيف أو التّنزل مع من يؤمن بمصدريتها.

والفرق بين أهل السُّنَّة وغيرهم من الفِرق الإسلامية، إنما هو في حدود دلالة الوحي، **فأهل السُّنَّة يختصون بالتسليم المطلق للوحي وعموم مصدريته على مسائل الدين**، ولا يشترطون في التسليم بدلالته إلا الثبوت، وضبط دلالته بما تقتضيه لغة العرب، وفهم السلف الصالح، بخلاف الطوائف الأخرى التي تشترط قيوداً أخرى على التسليم بدلالة النصوص غير الثبوت، وهي السلامة من معارضة أصولهم البدعية؛ كالسلامة من المعارض العقلي عند المتكلمين، والسلامة من معارضة الكشف والذوق عند الصوفية، والسلامة من معارضة روايات الإمام المعصوم عند الشيعة الإمامية[١].

وهذا البحث حول ثلاثة اتجاهات: أهل السُّنَّة والمتكلمين والفلاسفة، وذلك أن الرازي **متكلم** تأثر بـ**الفلاسفة**، وكلا الاتجاهين مخالف للحق الذي هو مذهب **أهل السُّنَّة والجماعة**، على تفاوت بينهما، وهذا يقتضي بيان الفرق بين هذه الاتجاهات الثلاثة تحديداً، بإيجاز يناسب التمهيد.

ويمكن أن يُحصر الحديث في هذه الاتجاهات **حول مكانة كل من**

---

(١) انظر نقد مستند المعارض العقلي، لعبد الله القرني، بحث منشور في مجلة التأصيل، العدد الثامن (ص٣٤).

الوحي والعقل في الدلالة على العقائد؛ فهو الذي يبيِّن الفرق الجوهري بينها، وفيما يلي بيان لذلك:

١ ـ **فأما منهج الفلاسفة**؛ فيقوم على الاكتفاء بالعقل وحده دون الحاجة إلى الوحي في معرفة العقائد[1]، فمهمة الفلسفة في الأصل، هي «التماس المعرفة لذاتها، بمعنى أن يتجه العقل إلى كشف الحقيقة بباعث من اللذة العقلية»[2]، لا لدافع إيماني ديني، وأما الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام فإنهم اشتغلوا بالتوفيق بين الفلسفة والدين، لكنهم لم يعتمدوا على الوحي باعتباره المصدر الحق للعقائد؛ بل يعتبرون الوحي مجرد تخييل لإصلاح حال الجمهور الذين لا تصل عقولهم للحقائق العقلية الفلسفية، واستشهادهم بالنصوص إنما هو على جهة إظهار السلامة من معارضتها لهم؛ لأنهم منتسبون إلى الدين فلا يقبل منهم الاتيان بما يعارض الأديان صراحة، فاحتاجوا إلى التقريب بين الدين والفلسفة، كما سبق بيانه في المطلب الأول بما يغني عن إعادته هنا.

٢ ـ **وأما المتكلمون**؛ فيقوم منهجهم على اشتراك العقل والوحي في معرفة العقائد؛ فإنهم يستدلون بالعقل، ويستدلون بالوحي أيضاً؛ لكن على جهة المناصفة؛ فللعقل مجاله الذي لا يمكن أن يستدل فيه بالوحي، وللوحي مجاله الذي لا يمكن أن يستدل عليه بالعقل، ومن هنا قسَّموا أصول الدين إلى عقليات وسمعيات، يبيِّن ذلك الجويني فيقول: «اعلموا وفقكم الله تعالى: أن **أصول العقائد** تنقسم إلى ما يدرك عقلاً ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً، وإلى ما يدرك سمعاً ولا يتقدر إدراكه عقلاً، وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً»[3]

ولمَّا وجد المتكلمون أن النصوص دلَّت على ما يخالف ما توصلوا إليه بالعقل، فيما هو من مجال العقل عندهم، مع إيمانهم بمبدأ التسليم لدلالة الوحي، وقعوا في مأزق التعارض بين الأدلة العقلية والنقلية، فحاولوا

---

(١) انظر مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، لعبد الرحمٰن الزنيدي (ص١٠٣ ـ ١٠٧).

(٢) أسس الفلسفة، لتوفيق الطويل (ص١٨).

(٣) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني (ص٣٥٨).

التخلص منه بوضع قيد على التسليم بدلالة النصوص وهو السلامة من معارضة العقل!

وأما ما دلَّت عليه النصوص في مجالها الذي يسمونه السمعيات فإنهم يسلمون به، ولا يعارضونه بشيء من العقل؛ لأنهم سلّموا بأن هذا المجال إنما يدرك بالوحي، لكنهم مع ذلك يقدّمون عند الحديث في تلك المسائل بما يقتضي سلامة النص من معارضة العقل؛ التزاماً بالقيد الذي وضعوه على التسليم بدلالة النصوص، فيقولون: (**ممكن** أخبر به الصادق)؛ وهذا ما يبينه الجويني بقوله: «وأما ما لا يدرك إلا سمعاً فهو القضاء بوقوع **ما يجوز في العقل وقوعه**»[1]، فجعل قبوله مع كونه مما لا يدرك إلا سمعاً متوقفاً على جوازه عقلاً، ثم يفصّل نفس المعنى ليبيِّن متى تعتبر دلالة النصوص ومتى لا تعتبر؛ فيقول: «فإذا ثبتت هذه المقدمة فيتعين على كل معتنٍ بدينه **واثق بعقله** أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فإذا صادفه **غير مستحيل في العقل،** وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها، فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به، وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، **ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل**، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي ثبوته وإن لم يكن قاطعاً، **وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالف لقضية العقل فهو مردود قطعاً** بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به»[2]؛ وذلك لأنهم جزموا بأن دلائل العقل قواطع، وجعلوا دلالات النصوص ظواهر؛ فإذا خالفت النصوصُ العقلَ تكون ظنية، وإذا سلمت دلالة النص من معارضة العقل أمكن قبولها عندهم؛ لأنها لا تعارض القطعي، يقول القاضي عبد الجبار مبيناً ذلك: «إذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني (ص٣٥٨).

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني (ص٣٥٩ ـ ٣٦٠).

تأويلها، **لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ودليل العقل بعيد عن الاحتمال**»[1]، ويقول الغزالي: «أمر الظواهر هين، فإن تأويلها ممكن، **والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر**؛ بل يسلط على تأويل الظواهر، كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله تعالى»[2].

ويقول الرازي مبيناً كون الدلالة النقلية ظنية إذا عارضت الدلالة العقلية: «**لما كانت** ـ يعني: الدلالة النقلية ـ **معَارضةً بالدلائل العقلية القطعية، لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها**، وأيضاً فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل والقطع لا يمكن تصديقهما معاً، وإلا لزم تصديق النقيضين، ولا تكذيبهما وإلا لزم رفع النقيضين، ولا ترجيح النقل على **القواطع العقلية**؛ لأن النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية، فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل، ولما كان العقل أصلاً للنقل كان الطعن في العقل موجباً للطعن في العقل والنقل معاً، وأنه محال، فلم يبق إلا القسم الرابع **وهو القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية وحمل الظواهر النقلية على التأويل**»[3].

وهذا الإشكال إنما حصل عند القوم لما افترضوا إمكان التعارض بين العقل والنقل أولاً، ثم رتبوا على ذلك تقديم العقل في حال التعارض ثانياً، وكلا المقدمتين غلط؛ فإن الله تعالى هو الذي خلق العقل وهو الذي أنزل الوحي، فلا يمكن أن يتعارض خلقه مع أمره، ثم في حال فرض وقوع التعارض فالله عصم الوحي عن الغلط والتناقض، ولم يعصم عقول البشر، فوقوع التناقض والوهم فيها أمر مشاهد لا يشك فيه عاقل، وما من أمر عقلي عارضوا به الوحي إلا ويمكن إبطاله بالعقل أيضاً قبل إبطاله بالوحي؛ لأن الوحي لا يمكن أن يأتي بما يعارض العقل في نفس الأمر[4]، وإن كان العقل

---

(١) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار (ص٢٠٠).

(٢) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، للغزالي (ص١١٢).

(٣) المطالب العالية، للرازي (٩/١١٦ ـ ١١٧).

(٤) وهذا المعنى أشار إليه الجويني في آخر نصه السابق؛ لكنه يريد أن يصل به إلى الجزم بظنية ما ورد به السمع في حال التعارض، وهو إنما حكم على الأدلة السمعية بالظن لا «الضعف فيها أو في مقدماتها، =

قد يعجز عن إدراك شيء من ذلك لنقصه؛ لأن عقول البشر محصورة في عالم الشهادة، ولا يمكنها إدراك كل شيء، وبينها من التفاوت ما لا يخفى، وكون العقل لم يتصور شيئاً ما فليس معنى ذلك امتناعه في العقل، فعدم العلم ليس علماً بالعدم، ولو كانت عقول البشر تدرك كل شيء لاستوى علم المخلوقات بعلم الخالق تعالى![1]

بل لا يمكن أن تتحد العقول على وقوع التعارض بين العقل والوحي، فما من شيء رأت بعض العقول فيه تعارضاً إلا ووُجِدت عقول أخرى لم يقع لها ذلك التعارض.

يقول الإمام ابن تيمية في بيان هذا المعنى: «قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، فأنزل الله الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه، إذ لا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزل من السماء، **ولا ريب أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره**، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره، ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، **بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط**.

وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، **فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها؛ بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع**.

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط؛ بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟.

= لكن لاعتقاده أنها تخالف العقل!». درء التعارض، لابن تيمية (١/ ١٧٥).

(١) انظر الاعتصام، للشاطبي (٢/ ٣١٨).

ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول؛ بل بمحارات العقول؛ فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه؛ بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته»[1]

وليس المقصود هنا تفصيل موقف المتكلمين من دلالات النصوص ومنهجهم في معارضتها للعقل فهذا له مجاله[2]، وإنما المقصود الإشارة إلى منهجهم بما يعطي صورة إجمالية قبل الدخول في تفاصيل هذا البحث[3]

٣ ـ وأما منهج أهل السُّنَّة والجماعة؛ فيقوم على أن الوحي هو مصدر الاستدلال على كل ما هو من الدين؛ لأن الله تعالى قد كمَّل الدين بالوحي، فقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، والنبي ﷺ قد بيّن ما أوحاه الله إليه، فلا يمكن أن يكون في الدين أمر لم يبينه النبي ﷺ لا في العقائد ولا في الأحكام، فلا توجد مسألة في دين الله إلا ورد بها الوحي، وكل مسألة لم يرد فيها دليل نقلي فليست من الدين، وهذا أمر معلوم من الدين بالضرورة، وهو «الأصل الذي هو أصل العلم والإيمان»[4]

وقد جاءت الأدلة بوجوب التسليم المطلق بما جاء به النبي ﷺ من غير تردد، كما قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، يقول الإمام ابن كثير: «يقسم تعالى بنفسه الكريمة المقدسة أنه لا يؤمن أحد حتى يحكِّم الرسول ﷺ في جميع الأمور، فما حكم به فهو الحق الذي يجب الانقياد له باطناً وظاهراً، ولهذا قال: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي

---

(١) درء التعارض (١/ ١٤٧).

(٢) راجع مثلاً: موقف المتكلمين من نصوص الكتاب والسُّنَّة، لسليمان الغصن، والدليل النقلي بين الحجية والتوظيف، لأحمد قوشتي، ونقد مستند المعارض العقلي عند المتكلمين، للقرني.

(٣) وسيأتي مزيد تفصيل حول هذا المعنى، وبيان موقف الرازي من هذه القضية في المبحث الثالث من الفصل الأول إن شاء الله تعالى. (ص١٠٥).

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٩/ ١٥٥ ـ ١٥٦).

أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾؛ أي: إذا حكّموك يطيعونك في بواطنهم فلا يجدون في أنفسهم حرجاً مما حكمت به، وينقادون له في الظاهر والباطن، فيسلمون لذلك تسليماً كليّاً من غير ممانعة ولا مدافعة ولا منازعة»[١]

ويقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، يقول الإمام ابن كثير بعد أن ذكر ما ورد في سبب نزول الآية: «هذه الآية عامة في جميع الأمور، وذلك أنه إذا حكم الله ورسوله بشيء فليس لأحد مخالفته ولا اختيار لأحد هاهنا ولا رأي ولا قول»[٢] والنصوص الدالة على وجوب التسليم بما جاء به النبي ﷺ كثيرة، وليس الغرض استقصائها.

وقد تواردت نصوص السلف على تأكيد هذا المعنى، ومن ذلك قول الإمام الزهري: «من الله الرسالة، ومن الرسول البلاغ، وعلينا التسليم»[٣]، ويقول الإمام ابن سيرين مبيّناً ما كان عليه منهج السلف الصالح: «كانوا يرون أنهم على الطريق ما كانوا على الأثر»[٤]، ويقول الإمام ابن عبد البر: «ليس في الاعتقاد كله من صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصاً في كتاب الله، أو صح عن رسول الله ﷺ، أو أجمعت عليه الأمة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله، ونحوه يسلم له ولا يناظر فيه»[٥]، ويبيّن العلاقة بين النص والرأي، وأن النص هو الأصل فيقول: «اعلم يا أخي أن السنن والقرآن هما أصل الرأي، والعيار عليه، وليس الرأي بالعيار على السُّنَّة؛ بل السُّنَّة عيار عليه، ومن جهل الأصل لم يصب الفرع أبداً»[٦]، وبالجملة فهذا واضح مستقر في كتب أهل السُّنَّة والجماعة وتقريراتهم.

---

(١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٢/ ٣٤٩).
(٢) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٦/ ٤٢٣).
(٣) فتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٥٠٤).
(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، للالكائي (١/ ٨٧).
(٥) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر (٢/ ١٩٥).
(٦) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر (٢/ ٣٣٠).

دلالة العقل على ضرورة التسليم بما جاء به الوحي:

وليس اعتماد أهل السُّنَّة والجماعة على النصوص من الكتاب والسُّنَّة، والتسليم بها تسليماً مطلقاً؛ بُعداً منهم عن مقتضى دلالة العقل؛ بل تسليمهم بالنصوص وما جاء به النبي ﷺ هو مقتضى دلالة العقل؛ وذلك من **وجهين**:

الوجه الأول: أن العقل دلَّ على النبوة، وهم ما عرفوا صدق النبي ﷺ ونبوته إلا بالعقل (= دلائل النبوة)، ومعنى التسليم بالنبوة الجزم بصدق النبي وعصمته؛ فيلزم من ذلك ضرورةً التسليمُ بكل ما جاء به، فإن من التناقض الجزم بصدق النبي وعصمته مع رفض بعض ما جاء به، ولا معنى للتسليم بنبوته وعصمته إذا كان ما جاء به لا يقبل حتى يَسلم من المعارض العقلي، فلا فرق بين النبي وبين غيره إذا كان لا يقبل كلامه إلا بعد التأكد من صحته!؛ لأن عرض الكلام على الميزان العقلي أو غيره إنما يكون إذا احتمل الغلط، وفرض احتمال الغلط فيما جاء به النبي مناقض للتسليم بنبوته التي تعني عدم إمكان الغلط منه (= العصمة).

بل العقل يقتضي ضرورةً التسليم بمن وثق بصدقه، كما فعل الصديق رضي الله عنه لما جاءه كفار قريش مشككين في صدق النبي ﷺ في خبر الإسراء والمعراج، فما زاد على أن قال: «**لَئِنْ كَانَ قَالَ ذَلِكَ لَقَدْ صَدَقَ**»[1]، فجعل ضابط قبول ما جاء به النبي ﷺ هو مجرد الثبوت عنه فقط، فكان قوله بمثابة القاعدة والأصل في هذا الباب.

بل وكذلك يفعل الناس مع من ثبت عندهم صدقه وخبرته في فنه من الأطباء والمهندسين وغيرهم، فإنهم يكتفون بثبوت الأمر عنهم، فيسلمون به مع أن هؤلاء لم يبلغوا درجة العصمة لكن لما حصلت الثقة بهم قُبِل قولهم[2]، بخلاف من لم يُوثق بكلامه فإنه لا يقبل حتى يثبته، وبهذا يتبين أن

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك، برقم (٤٤٠٧)، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي.

(٢) انظر درء التعارض (١/ ١٣٩).

التسليم بكل ما جاء به النبي هو نتيجة ضرورية للتسليم بنبوته[1]

الوجه الثاني: أن النصوص من الكتاب والسُّنَّة تضمنت دلائل عقلية؛ لأن الوحي نزل في أول أمره مخاطباً قوماً لا يؤمنون به فلا يمكن أن يكون خطابه لهم قائماً على إيمانهم بالوحي، وهو إنما جاء ليدعوهم إلى الإيمان به؛ ولذلك جاء مخاطباً عقولهم التي لم تؤمن بمصدرية الوحي وأنه من عند الله؛ فخاطبهم بما تعرفه عقولهم وفِطَرُهم، ومن تأمل النصوص وجد فيها من الدلالة العقلية على قضايا الاعتقاد الكبرى كالإيمان بالله والنبوة والمعاد ما يكفي من نظر فيها متجرداً للحق، كما قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**مَا مِنَ الأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلَّا أُعْطِيَ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ البَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ القِيَامَةِ**»[2]، فكان رجاء النبي ﷺ أن يكون أكثر الأنبياء أتباعاً يوم القيامة قائماً على ما تضمنه الوحي من الدلائل القطعية الكافية في حصول الإيمان به.

فالوحي كما أن فيه أدلة خبرية على القضايا الغيبية التي لا تعرف إلا به، ففيه كذلك **أدلة عقلية على كونه وحياً من عند الله**، وعلى قضايا الاعتقاد العقلية، فما من مسألة في الاعتقاد إلا ودل عليها العقل إما مباشرةً وإما بواسطة دلالة العقل على النبوة والوحي؛ وبذلك كانت جميع مسائل الدين عقلية نقلية[3]

ويتلخص مما سبق: أن أهل السُّنَّة والجماعة جعلوا المصدر للدين هو الوحي، وأما العقل فله مجالان عندهم: الدلالة على الوحي (ثبوت النبوة)، وتفهم نصوص الوحي.

وفي مقابلهم الاتجاه الفلسفي الذي اكتفى بالعقل وحده دون الحاجة إلى

---

(١) انظر درء التعارض (٥/ ٢٥٢ ـ ٢٥٧)، (٥/ ٣٣٨)، والمنهج المعرفي، للدعجاني (ص٧٤٩ ـ ٧٥٤).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي، وأول ما نزل، برقم (٤٩٨١).

(٣) وفي هذا كتب شيخنا أ. د. سعود العريفي كتابه: «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد».

الوحي، ومجال الوحي عندهم: إما التوظيف فيما دل عليه عقلهم، أو التنزل مع من يؤمن بدلالته.

أما الاتجاه الكلامي فإنه جمع بين ما هو من منهج الفلاسفة، وبين ما هو من منهج أهل السُّنَّة؛ وركَّبهما فأنتج اتجاهاً ثالثاً؛ فوافق الفلاسفة في الاستدلال بالعقل وحده، ووافق أهل السُّنَّة في الاستدلال بالوحي، لكنه جعل للعقل دائرة يكون مصدراً فيها، وجعل للوحي دائرة أخرى.

وبهذا يكون التناقض في المنهج الكلامي أكثر من الفلسفي؛ لأنه جمع بين منهجين متناقضين[1]

(١) انظر المنهج المعرفي، للدعجاني (ص٧٥٣).

الفصل الأول

صلة الرازي بالفلسفة ومنهجه فيها

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: صلة الرازي بالفلسفة.

المبحث الثاني: منهج الرازي في الأخذ بالفلسفة في العقيدة.

المبحث الثالث: الأثر الفلسفي على منهج الرازي.

المبحث الأول

صلة الرازي بالفلسفة

تمهيد:

تعددت الدراسات والأبحاث التي تتناول حياة الرازي وسيرته العلمية والعملية، منها ما هو مستقل، ومنها ما هو ضمن دراسة علمية عنه في مجالات علمية مختلفة، وهذا يجعل الإطالة في هذا الجانب تكريراً لما هو معروف متداول؛ ولهذا سيكون القصد من هذا المبحث بإذن الله تعالى تسليط الضوء ـ بإيجاز ـ على الجوانب التي لها أثر على ما وقع للرازي من تأثر بالفلسفة، سواء ما كان دافعاً لقدر من التأثر، أو ما كان مانعاً من بعض التأثر؛ لأن ذلك هو الذي يعطي تفسيراً لما وقع فيه الرازي من تأثر، مع الإشارة إلى بعض ما يبرز جانب اشتغال الرازي بالفلسفة وتأثره بها، ليظهر بذلك واقع صلة الرازي بالفلسفة، وهذا يتطلب تعريفاً موجزاً بالرازي، وتكوينه العلمي والفلسفي، وما خلَّفه من آثار في هذا الجانب.

ومما يبيِّن صلة الرازي بالفلسفة تلك الإشارات النقدية الموجهة إلى الرازي بسبب اشتغاله بالفلسفة سواء كانت من أصحابه المتكلمين، أو من الفلاسفة الذين دخل على علومهم، وإكمالاً للصورة لا بد من بيان الموقف الأخير للرازي من الكلام والفلسفة، وبهذا تتشكل فقرات هذا المبحث على النحو التالي:

- لمحة موجزة عن الرازي.
- تكوين الرازي العلمي.

- تكوين الرازي الفلسفي.
- آثار الرازي الفلسفية.
- الآراء حول اشتغال الرازي بالفلسفة.
- الموقف الأخير للرازي من الكلام والفلسفة.

لمحة موجزة عن الرازي[١]

هو: محمد بن عمر بن الحسين[٢] القرشيُّ، التيْميُّ، البكريُّ نسباً[٣]، الرازيُّ مولداً[٤]

كنيته (أبو عبد الله)، وذكر بعضهم أنه يكنى بـ(أبي الفضل)، و(أبي المعالي)، واشتهر بـ(ابن خطيب الريّ) أو (ابن الخطيب).

يلقب بـ(فخر الدين)، ويختصر فيقال: (الفخر)، ولقب في مدينة (هراة)[٥] التي استقر فيها في آخر حياته بـ(شيخ الإسلام).

ولد بمدينة (الريّ) في رمضان المبارك، قيل: سنة (٥٤٣هـ)، ورجح عدد من الباحثين[٦] أنها سنة (٥٤٤هـ) استنتاجاً من نص في تفسير الآية (٤٢)

---

(١) انظر في ترجمة الرازي: وفيات الأعيان، لابن خلكان (٤/٢٤٨ ـ ٢٥٢)، وتاريخ الإسلام، للذهبي (١٣/١٣٧ ـ ١٤٥)، طبقات الشافعيين، له (ص٧٧٨ ـ ٧٨٤)، طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي (٨/ ٨١ ـ ٨٢)، والعقد المذهب في طبقات حملة المذهب، لابن الملقن (ص١٤٩ ـ ١٥٠)، وفخر الدين الرازي، للزركان (ص٨ ـ ١٦٤)، والإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره، لعلي العماري، والإمام فخر الدين الرازي ومصنفاته، لطه العلواني.

(٢) هكذا نصّ على اسمه في وصيته، وذكر اسم والده وجده في التفسير (١٣/ ١٥٥)، (٢٠/ ٢٩٢)، ومناقب الشافعي (٤٣).

(٣) (البكريّ): نسبة إلى أبي بكر الصديق ﷺ، و(التيميّ): نسبة إلى تيم بن مرة، و (القرشيّ): نسبة إلى قريش.

(٤) نسبة إلى مدينة (الريّ) التي ولد بها، وهي: مدينة بفارس تقع جنوب سلسلة الجبال الإيرانية، وهي اليوم تقع شمال طهران. انظر معجم البلدان، لياقوت الحموي (٣/١١٦ ـ ١٢٢)، وموسوعة المدن العربية والإسلامية، ليحيى شامي (ص٢٧١ ـ ٢٧٣).

(٥) إحدى مدن خرسان، وهي اليوم مدينة أفغانية تقع في الشمال الغربي على الحدود الأفغانية الإيرانية. انظر: معجم البلدان، لياقوت الحموي (٥/ ٣٩٦ ـ ٣٩٧)، وموسوعة المدن العربية والإسلامية، ليحيى شامي (ص٢٤٤ ـ ٢٤٦).

(٦) انظر فخر الدين، للزركان (ص١٦)، والإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره، لعلي العماري (ص١٧)، والإمام فخر الدين الرازي ومصنفاته، لطه العلواني (ص٣٣)، وموقف الرازي من آيات الصفات، لسامية البدري (١/ ٨١ ـ ٨٢).

من سورة يوسف حيث ذكر فيه أنه بلغ في ذلك الوقت السابعة والخمسين من عمره[1]، وقد انتهى من تفسيرها سنة (٦٠١هـ)[2]

توفي رحمه الله تعالى في مدينة (هراة) سنة (٦٠٦هـ)، يوم عيد الفطر، وقيل غير ذلك.

---

(١) انظر التفسير الكبير (١٨/ ٤٦٢).

(٢) انظر: التفسير الكبير (١٨/ ٥٢٣).

تكوين الرازي العلمي

تشكّلت شخصية الرازي العلمية من خلال أمور متعددة، يمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: دراسته ومطالعته:

كان والد الرازي ضياء الدين خطيب الريّ فقيهاً شافعيّاً أشعريّاً، وكان فصيحاً بليغاً، له مجلس يجتمع فيه الخلق الكثير من طلبة العلم.

في هذه البيئة نشأ الرازي، وفيها بدأ دراسته منذ الصغر على يد والده، وقد ذكر المترجمون للرازي أنه لازمه، حتى توفي سنة (٥٥٩هـ)، وهو ابن خمس عشرة سنة؛ فأخذ عنه أصول الدين والمذهب الشافعي، ونقل عنه الرازي في التفسير في أكثر من موضع[١].

ثم تتلمذ بعد ذلك على الكمال السِمْنَانيّ، وتفقه عليه في بلدة (سِمْنَان)[٢]، ثم عاد إلى (الريّ) فتتلمذ على المجد الجيلي، ورافقه إلى (مراغة)[٣]، وأخذ عنه علم الكلام والفلسفة[٤].

ولم يشتهر من شيوخه إلا هؤلاء الثلاثة فقط، ويبدو أن جلَّ تكوينه العلمي كان بما جُبَل عليه من حب للعلم وشغف بالمعرفة مع ما وهبه الله ﷻ من ذكاء حاد، وفهم عميق، وحافظة قوية حتى لا يكاد يقع تحت يده كتاب

---

(١) انظر: التفسير الكبير (١/ ٢٦، ٩٩)، (١٣/ ٣٥، ٩٦، ١٥٥)، (١٦/ ٥١)، (١٧/ ٣١٦)، (١٩/ ١٥)، (٢٠/ ٢٩٢)، (٢٦/ ٤٢٦)، (٢٧/ ٥٠١)، (٢٩/ ٤٤٨).

(٢) مدينة فارسية نسب لها جماعة من العلماء، وهي اليوم محافظة إيرانية تقع شرق طهران. انظر: معجم البلدان، لياقوت الحموي (٣/ ٥٠ ـ ٥٢)، وموسوعة المدن العربية والإسلامية، ليحيى شامي (ص٢٦٧).

(٣) بلدة من بلاد أذربيجان، وهي اليوم تقع في الشمال الغربي من إيران، جنوب بحيرة أرمية، انظر معجم البلدان، لياقوت الحموي (٥/ ٩٣ ـ ٩٤)، وموسوعة المدن العربية والإسلامية، ليحيى شامي (ص٢٨٢ ـ ٢٨٣).

(٤) سيأتي ما يتعلق بهذا الجانب في الفقرة التالية (تكوينه الفلسفي) إن شاء الله تعالى، (ص٥٧).

إلا ويستوعبه، وقيل: إنه كان يحفظ «الشامل» لإمام الحرمين، و«المستصفى» للغزالي، و«المعتمد» لأبي الحسين البصري[١]، ويقول: «ما أُذِن لي في تدريس علم الكلام حتى حفظت اثنتي عشرة ألف ورقة»[٢]

وكان محبّاً للعلم يأسف على فوات الوقت في غير العلم حتى وقت الأكل والنوم[٣]، حتى قال: «حصَّلت من العلوم ما يمكن تحصيله بحسب الطاقة البشرية»[٤]، ويقول: «أفنيت عمري في خدمة العلم، والمطالعة للكتب»[٥]

وبهذا تأسست شخصية الرازي العلمية، وجُلُّها كان عن طريق المطالعة للكتب.

ثانياً: طبيعته النفسية، وقدراته العقلية:

الجوانب النفسية والعقلية لها تأثيرها في تكوين الشخصية علميّاً وفكريّاً، وقد تقدمت الإشارة إلى أن الرازي كان متوقداً ذكاءً وفطنةً صاحب عقلية فذَّة وحافظة قوية، ويتصف مع ذلك بثقة بالنفس واعتداد بها، ولا تخلو من تعريض بالآخرين، يظهر ذلك في بعض عباراته، فمن ذلك قوله عن كتبه: «وقد اعترف الموافقون والمخالفون أنه لم يصنف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات»[٦]، وقوله: «وهذا الجواب الذي قررته جواب حق ولكنه إنما يفهمه إنسان ألف شيئاً من المعقولات»[٧]، وقوله: «وأنا أوصي من طالع كتابي واستفاد ما فيه من الفوائد النفيسة العالية..»[٨]،

(١) انظر طبقات الشافعية، لابن أبي شهبة (٢/ ٦٥).
(٢) اليواقيت والجواهر، للشعراني (ص١٧).
(٣) انظر عيون الأنباء، لابن أبي أصيبعة (ص٤٦٢).
(٤) عيون الأنباء، لابن أبي أصيبعة (ص٤٦٥).
(٥) التفسير الكبير (١٧/ ٣١٧).
(٦) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص٩٢).
(٧) التفسير الكبير (١٨/ ٤٠٢).
(٨) التفسير الكبير (١٨/ ٥٢٣).

وقال: «ثم نضم إليه أصولاً وفقنا الله تعالى على تحريرها وتحصيلها وتقريرها **مما لم يقف** عليه أحد من المتقدمين، **ولم يقدر** على الوصول إليه أحد من السالكين السابقين فيكون كتابنا هذا كالمتضمن لكل ما في غيره من جنسه والزائد على غيره بأصول كلية، وقواعد حقيقية، ونكت علمية، وأسرار حكمية، وأسئلة متوهجة قادحة، وأجوبة لائحة واضحة، **ولا يعترف لي بما ذكرته إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء** ووقف على مضمون مصنفات العلماء»[1]، وقال: «وأوردت فيه من الحقائق والدقائق ما لا يكاد يوجد في كتب الأولين **والآخرين**، والسابقين **واللاحقين** من الموافقين والمخالفين» إلى أن قال: «وهذا الكتاب لا يعلمه **إلا من تقدم** تحصيله لأكثر كلام العلماء، وتحقق وقوفه على مجامع مباحث العقلاء من المحقين والمبطلين، والموافقين والمخالفين، **حتى يمكنه بعد ذلك فهم ما فيه** من الأدلة القطعية، والشكوك العويصة القوية»[2]، ويقول: «وإن كتابنا هذا مشتمل على ملخص أبحاث المتقدمين، ومحصّل آراء الأولين **مع زيادات نفيسة من قِبَلنا، إن لم تكن أجل مما ذكروا وأكبر، لم يكن أقل منها ولا أصغر**»[3]

وكذلك ما يصف به بعض مناظريه، من ثقل في الفهم، وقلة العلم ونحو ذلك[4]

ومن آثار تلك الصفات النفسية والعقلية التي يتسم بها الرازي الاكتفاء بالتحصيل الشخصي، والاعتماد على القدرات العقلية، وقد يكون هذا من أسباب عدم اشتهاره بالشيوخ، ولا شك أن لهذا أثراً على التكوين العلمي.

ومن آثار ذلك ما امتاز به من **استقلال فكري** يتمثل في جرأته على المخالفة والخروج عمّا هو سائد في بيئته ومذهبه، والمبالغة في الاستشكال وطرح السؤال على المسلَّمات، كما قال عنه الإمام الذهبي: «له تشكيكات

---

(١) المباحث المشرقية (١/ ٨٩ ـ ٩٠).

(٢) نهاية العقول (١/ ٩٩ ـ ١٠٠).

(٣) منطق الملخص، للرازي (ص١).

(٤) انظر المناظرات (ص١٠٢، ١٢١).

على مسائل من دعائم الدين»[1]

لكنه مع ذلك تعرض له أحوال يشعر فيها بقلة حيلته وضعفه ـ خاصة في كتبه المتأخرة ـ فيلتجئ إلى الله ﷻ، ومن ذلك قوله: «وهذا المسكين البائس الفقير كاتب هذه الكلمات يقول: إلٰهي وسيدي كل ما طلبته وكتبته ما أردت به إلا وجهك ومرضاتك، فإن أصبت فبتوفيقك أصبت فاقبله من هذا المكدي بفضلك، وإن أخطأت فتجاوز عني بفضلك ورحمتك يا من لا يبرمه إلحاح الملحين، ولا يشغله سؤال السائلين»[2]

وقال في وصيته: «يا إلٰه العالمين... إن علمت مني أني أردت به تحقيق باطل، أو إبطال حق، فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقرير ما اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي، فذاك جهد المقل، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة، فأغثني، وارحمني، واستر زلتي، وامح حوبتي، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين، ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين»[3]

ولهذا لا يفهم مما سبق أنه كان يقصد التلبيس وإخفاء الحق أو نحو ذلك؛ بل هو كما يقول عنه الإمام ابن تيمية ـ مع مخالفته له ورده عليه ـ بأن ما يقع فيه من مخالفة للحق، ليس «تعمداً منه لنصر الباطل؛ بل يقول بحسب ما توافقه الأدلة العقلية في نظره وبحثه، فإذا وجد في المعقول بحسب نظره ما يقدح به في كلام الفلاسفة قدح به، فإن من شأنه البحث المطلق بحسب ما يظهر له؛ فهو يقدح في كلام هؤلاء بما يظهر له أنه قادح فيه من كلام هؤلاء، وكذلك يصنع بالآخرين، **ومن الناس من يسيء به الظن، وهو أنه يتعمد الكلام الباطل، وليس كذلك**؛ بل تكلم بحسب مبلغه من العلم والنظر والبحث في كل مقام بما يظهر له»[4]

---

(١) ميزان الاعتدال، للذهبي (٣/ ٣٤٠).

(٢) التفسير الكبير (٧/ ١٢٥).

(٣) تاريخ الإسلام، للذهبي (١٣/ ١٤٤).

(٤) شرح حديث النزول، لابن تيمية (ص١٧٥ ـ ١٧٦).

ثالثاً: تدريسه:

لا شكَّ أن للتدريس أثراً مهمّاً في تكوين الشخصية العلمية، وقد اشتغل الرازي بالتدريس فكان ذلك مساهماً في تكوينه العلمي؛ وقد تقدم أن الرازي أُذن له بتدريس علم الكلام لمّا حفظ اثنتي عشرة ألف ورقة، وتتلمذ عليه جم غفير تختلف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والأصول، وغيرها، وله مجلس علمي يجتمع فيه الناس على اختلاف درجاتهم العلمية[1]، وله تلاميذ كثر منهم: أبو بكر الأصفهاني، وأفضل الدين الخونجي، ومحمد بن مسعود الهروي، وغيرهم.

رابعاً: تأليفه:

التأليف كما أنه يعكس ما انتهى إليه العالم من العلم والنظر؛ فإنه من وجه آخر سبب من أسباب التحصيل العلمي، فالمؤلف لا بد أن يقرأ، ويستشكل، ويجيب عن الأسئلة التي تبحث عن إجابة، وقد كان الرازي متميزاً في هذا الجانب، فهو صاحب التصانيف المتنوعة في أبواب العلم المختلفة؛ فقد كتب في علوم شتى مما أسهم في بنائه العلمي، فكتب: «المحصول من علم الأصول» في أصول الفقه، و«الأربعين في أصول الدين»، و«نهاية العقول في دراية الأصول» في علم الكلام، و«مفاتيح الغيب/التفسير الكبير» في علم التفسير، و«نهاية الإيجاز في دراية المجاز» في علم البلاغة، و«مناقب الإمام الشافعي» في التراجم والسير[2]، وغيرها.

وليس المقصود هنا استقصاء كتب الرازي، فقد ذكرها عدد من الباحثين الذين ترجموا له[3].

---

(١) انظر عيون الأنباء، لابن أبي أصيبعة (٢/ ٢٣)، والعبر في أخبار من غبر، للذهبي (٣/ ١٢٣)، وشذرات الذهب، لابن العماد (٥/ ٢١).

(٢) وجميع هذه الكتب المذكورة مطبوعة كما في قائمة المراجع والمصادر.

(٣) انظر: فخر الدين الرازي، للزركان (ص٥٦ ـ ١٦٤)، والإمام فخر الدين الرازي ومصنفاته، لطه العلواني (١٢١ ـ ٢٢٧).

خامساً: رحلاته ومناظراته:

تقدمت الإشارة إلى رحلات الرازي التي قام بها في طلبه للعلم، وهي **رحلتان:**

الأولى: إلى (سِمْنان) قصد فيها شيخه الكمال السمناني.

والثانية: إلى (مراغة) رافق فيها شيخه المجد الجيلي.

وأما باقي رحلاته فقد كانت بعد أن اشتهر، وذاع صيته[١]، فرحل إلى كلٍّ من: (خورزم)[٢]، وعدد من مدن (بلاد ما وراء النهر)[٣]، واستقر بـ(هراة)؛ درّس فيها، وناظر في مسائل علمية متعددة في الفقه وعلم الكلام وغيرهما، كما ناظر أصحاب الديانات الأخرى من النصارى وغيرهم.

والمقصود هنا الإشارة إلى تلك المناظرات والرحلات لما لها من تأثير في تكوين شخصية الرازي العلمية.

وما سبق لمحات وإشارات قُصد بها التنبيه إلى جوانب كان لها تأثير في تكوين شخصية الرازي العلمية، وما وصل إليه من ثقافة متنوعة في مجالات متعددة.

---

(١) انظر الإمام فخر الدين الرازي ومصنفاته، لطه العلواني (ص٧٣ ـ ٧٨).

(٢) هي منطقة على ضفاف نهر جيحون، وهي اليوم الأقليم المعروف بـ(خيوة) غرب أوزبكستان. انظر معجم البلدن، للحموي (٢/ ٤٥٢)، وموسوعة المدن العربية والإسلامية، ليحيى شامي (ص٤١١ ـ ٤١٢)، وبلدان الخلافة الإسلامية (ص٤٧٦ ـ ٤٧٨).

(٣) هي البلدان التي تقع شرقي نهر جيحون، تشمل عدداً من المدن ذكر الرازي «مناظرات بلاد ما وراء النهر» (ص٧): أنه وصل إلى بخارى ثم انتقل منها إلى سمرقند، ثم إلى جخند، ثم إلى بيناكت، ثم إلى غزنة، وهذه المدن تقع اليوم في أوزبكستان. انظر: معجم البلدن، للحموي (٢/ ٥٦ ـ ٥٧)، وموسوعة المدن العربية والإسلامية، ليحيى شامي (ص٤٠٨ ـ ٤١٧)، وبلدان الخلافة الإسلامية (٤٧٦ وما بعدها).

تكوين الرازي الفلسفي

إن من أبرز ما يكشف طبيعة صلة الرازي بالفلسفة هو سؤال هذه الفقرة، وهو: كيف تكوَّن الرازي فلسفيّاً؟

سبقت الإشارة إلى أن الرازي تتلمذ في الفلسفة والعلوم العقلية على يد مجد الدين الجيلي، ورافقه إلى (مراغة) وتعلم منه العلوم العقلية، ولعل هذه الدراسة هي بداية اتصال الرازي بالفلسفة والاشتغال بها، ولا يعرف له شيخ في الفلسفة غيره، وذكر الصفدي[1] في إسنادٍ لكتاب «الإشارات والتنبيهات» إلى ابن سينا، ذكر فيه أن الرازي أخذها من شرف الدين محمد المسعودي، ولم أجد فيما وقفت عليه من كتب التراجم من أشار إلى تتلمذ الرازي عليه.

وكما تقدم فإن الرازي لم يُعرَف بكثرة الشيوخ، وإنما كان غالب تحصيله من الكتب، ويمكن أن يقال بأن غالب تكوينه الفلسفي حصّله بالمطالعة والقراءة، بعد دراسته على الجيلي، حيث عني بالكتب الفلسفية وصرف فيها شطراً صالحاً من الجهد والوقت[2]، وكان اهتمامه منصبّاً على ابن سينا وكان معظِّماً له و«لا يطلق لفظ الشيخ إلا عليه وكان **يحفظ الإشارات** التي له بالفاء والواو ويكتبها من حفظه»[3]

---

(١) في ترجمة شمس الدين الشرواني الصوفي، قال الصفدي: «أخبرني الشيخ الإمام شمس الدين محمد بن إبراهيم المعروف بابن الأكفاني، وقد تقدم قال: قرأت إشارات الرئيس أبي علي بن سينا على الشيخ شمس الدين الشرواني الصوفي بخانقاه سعيد السعداء داخل القاهرة أواخر سنة ثمان وتسعين وأوائل سنة تسع، وقال لي: قرأتها بشرحها على شارحها خواجا نصير الدين محمد الطوسي، قال: قرأتها على الإمام أثير الدين المفضل الأبهري، قال: قرأتها على الشيخ قطب الدين إبراهيم المصري، **قال: قرأتها على الإمام المعظم فخر الدين محمد الرازي، قال: قرأتها على الشيخ شرف الدين محمد المسعودي** قال: قرأتها على الشيخ أبي الفتح محمد المعروف بابن الخيام، قال: قرأتها على بهمنيار تلميذ الرئيس، قال: قرأتها على مصنفها الرئيس أبي علي ابن سينا، وتوفي الشرواني بضم الشين المعجمة وسكون الراء سنة تسع وتسعين وست ماية». الوافي بالوفيات (٢/ ١٠١).

(٢) انظر اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٢٦٥).

(٣) الوافي بالوفيات (١٢/ ٢٤٩).

قال في مقدمة شرحه لـ«الإشارات والتنبيهات»: «ولما كان كتاب الإشارات والتنبيهات من كتب الشيخ الرئيس، وإن كان صغير الحجم إلا أنه كثير العلم، عظيم الاسم...» إلى أن قال: «وكنت قد صرفت طرفاً صالحاً من العمر إلى تتبع فصوصه، وتفهم نصوصه، واستكشاف أسراره والتعمق في أغواره، أردت أن أثبت تلك الفوائد إرشاداً للطالبين إلى هذا المطلب العظيم، والمقصد الكريم»[1]

فلا شكَّ أن ابن سينا أهم مصادر الرازي الفلسفية، وهذا لا يمكن أن يشكك فيه من اطلع على كتب الرازي.

وممن كان يُجِلُّهم الرازي من الفلاسفة: أبو البركات البغدادي، الذي يعده «من أكابر الفلاسفة المتأخرين»[2]، ويستشهد باعتراضاته على الفلاسفة كابن سينا وغيره فيما يخالفهم فيه[3]، لكن كثيراً من تلك الاعتراضات التي يوافق فيها أبا البركات هي قول للمتكلمين وغيرهم، فيستشهد الرازي به من باب الرد على كلام الفلاسفة ممن هو من أصحابهم؛ كاستشهاده بإثبات أبي البركات علم الله بالجزئيات خلافاً للفلاسفة[4]، ونحو ذلك[5]، وهذا النوع من الاحتجاج بكلام أبي البركات لا يجعل قول الرازي الموافق لأصوله الكلامية؛ متأثراً بأبي البركات[6]، وقد وقع له بعض التأثر به لكن غالبه في العلم الطبيعي[7]

وممن ينقل عنهم الرازي: محمد بن زكريا الرازي، وقد استحسن بعض كلامه، كاستدلاله على وجود الله بعجائب بدن الإنسان، حيث قال عنه: «واعلم أن هذا البيان الذي ذكره محمد بن زكريا الرازي في هذا الموضع

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات (١/ ٢).
(٢) الأربعين (١/ ١١٨).
(٣) انظر الأربعين (٢/ ٢٦٦)، والمباحث المشرقية (١/ ٣٤٦).
(٤) انظر المباحث المشرقية (٢/ ٤٩٨ ـ ٥٠٣).
(٥) انظر الأربعين (١/ ١١٨).
(٦) انظر: التفكير الفلسفي لدى الرازي، للرشيد قوقام (ص٢٣٦).
(٧) انظر: التفكير الفلسفي لدى الرازي (ص٢٣١).

حسن كامل»[١]، ويستفيد أيضاً من اعتراضاته على الفلاسفة[٢]، وغيرهم كالمعتزلة[٣] إذا وافقت رأيه، كما يفعل مع أبي البركات البغدادي.

ومن نافلة القول أن الرازي لم يكن متأثراً بكل ما يذكرونه؛ بل يخالفهم كثيراً، ولسنا بصدد تتبع الموافقات والمخالفات، وإنما المقصود الإشارة إلى اطلاعه على كلامهم.

ويذكر الرازي آراء بعض الفلاسفة غير هؤلاء من المنتسبين إلى الإسلام؛ كثابت بن قرة الحراني[٤]، أو من قدماء فلاسفة اليونان؛ كقوله: «وجاء في الفلسفة القديمة»[٥]

لكن الإمام ابن تيمية يشكك في اطلاعه على كتب أولئك، ومعرفته الدقيقة بآرائهم، ويغلب على ظنه أنه يأخذ آرائهم من كتب المتأخرين، فيقول: «غالب مادته. في كلام الفلاسفة: ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البركات ونحوهما»[٦]، ومقصود ابن تيمية أن نسبة الرازي للأقوال إلى قدماء الفلاسفة ليست دقيقة، وأن سبب ذلك اعتماده على ما يجده في كتب المتفلسفة المنتسبين إلى الإسلام كابن سينا وأبي البركات البغدادي؛ وذلك لأن الرازي ربما نسب قول قدماء الفلاسفة إلى أبي البركات مثلاً وهو معروف قبل أبي البركات، فهذا ما تنبه له ابن تيمية وفي ذلك يقول: «فهذا القول الذي حكاه ـ يعني: الرازي ـ عن أبي البركات هو قول أكثر قدماء الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو، وقول كثير منهم، كما نقل ذلك أرباب المقالات عنهم»[٧]

وربما نسب قول ابن سينا مثلاً إلى جمهور الفلاسفة، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «وما ذكره الرازي من اتفاق الفلاسفة على أن الله تعالى عالم

---

(١) المطالب العالية (١/ ٢٢٥).

(٢) انظر مثلاً: المطالب العالية (٤/ ٢٢٧).

(٣) انظر مثلاً: المطالب العالية (٤/ ٤١٩).

(٤) انظر المباحث المشرقية (٢/ ٦٦).

(٥) المطالب العالية (٢/ ٨٠).

(٦) درء التعارض، لابن تيمية (٢/ ١٥٩).

(٧) درء التعارض، لابن تيمية (٢/ ١٥٩).

بالكليات؛ فهو اتفاق ابن سينا وأمثاله، بخلاف أرسطو وأتباعه»[١]

بل لاحظ ابن تيمية أنه ربما حكى الإجماع أو الاتفاق اعتماداً على ابن سينا، فقال: «إذا قال الرازي: (أجمعت الفلاسفة)، فإن عمدة ما ذكره ابن سينا»[٢]، وهذا ما أكده الدكتور إبراهيم مدكور، فقال متعجباً من ذلك: «ووصل الأمر بفخر الدين ـ وهو من نعرف إلماماً بالآراء والمذاهب ـ أن قال: (أطبق الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم)[٣]، وكأنَّ الفلاسفة إذا ما ذكروا في العالم الإسلامي بعد القرن الخامس الهجري، إنما يراد بهم ابن سينا!!»[٤]

وهذا يؤكد نتيجة وهي: أن الرازي وإن نسب الكلام إلى أحد الفلاسفة باسمه، فليس هذا ـ وحده ـ دليلاً على اطلاعه على كتبه؛ لأنه ربما نقل بواسطة، فحينما يقول الرازي مثلاً: «ما ذكره (بطليموس) في كتاب (الثمرة). .»[٥]، أو يقول: «وحكى (أبو الفاء البوزجاني) في (مجسطيه). .»[٦]، فليس هذا كافياً في الدلالة على أنه أطلع على هذه الكتب بنفسه.

كما أن عدم ذكره للمصادر أيضاً لا يدل على عدم اطلاعه عليها، وقد يكون أطلع على بعض كتبهم، كما صرّح بذلك في قوله: «رأيت في كتاب «الأهوية والبلدان» لـ(أبقراط)»[٧]، فيكون تصريحه بأنه رآه دليلاً على أنه اطلع عليه بخلاف مجرد النقل عنهم.

وبالجملة فمن الصعب جدّاً تحديد مصادر الرازي الفلسفية في كل كتبه، لكن المحَقَّق أنه يعتمد كثيراً على كتب ابن سينا، وأبي البركات البغدادي وأمثالهما ممن ينقل كلام الفلاسفة.

---

(١) شرح الأصفهانية، لابن تيمية (ص٨٨).
(٢) شرح الأصفهانية، لابن تيمية (ص٣١٦).
(٣) المعالم (ص٨٢).
(٤) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق (١/ ١٦٩).
(٥) المطالب العالية (٧/ ٣٤٥).
(٦) المطالب العالية (٧/ ٣٨٤).
(٧) المطالب العالية (٧/ ٣١٦).

ولا بدَّ هنا من التفريق بين **أمرين**:

الأول: اطلاع الرازي على أفكار الفلاسفة، فهذا مما لا شك فيه؛ لكن هل كان اطلاعه عليها مباشراً أم بواسطة؟ هذا ما يصعب إثباته أو نفيه؛ لأنه يحتاج إلى تتبع للآراء التي نسبها الرازي إليهم والتأكد من صحة نسبتها، والذي حصل للإمام ابن تيمية أنه وقف على نماذج لم يكن الرازي مصيباً في نسبتها إلى الفلاسفة، ويرى أنه إنما يعتمد في ذلك على ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البركات وأمثالهما، وكذلك ما ذكره الدكتور إبراهيم مدكور، من نسبة الرازي قول ابن سينا إلى الفلاسفة.

وهذا غير مستبعد؛ لأن الرازي كما هو واضح من منهجه أنه يولِّد الأقوال أحياناً بمجرد الفهم والقياس على الأصول ولا يلتزم فيها بالنقل عن أصحابها!.

الأمر الثاني: التأثر بتلك الآراء؛ فهذا يمكن أن يحصل دون أن يطلع على آرائهم مباشرة وإنما بواسطة؛ بل ربما يتأثر بابن سينا مثلاً فيما هو متأثر فيه بأرسطو، وبالتالي فلا يمكن أن يجعل تأثر الرازي ببعض أفكار أفلاطون ـ مثلاً ـ دليلاً على أنه كان مطلعاً على كتبه.

آثار الرازي الفلسفية

آثار الرازي الفلسفية تكشف جانباً آخر من صلة الرازي بالفلسفة؛ لأنها تعكس النتيجة التي وصل إليها الرازي بسبب ذلك الاتصال، ومدى التأثر بالمصادر التي تكون منها تفكيره الفلسفي، ويمكن إجمال تلك الآثار في النقاط التالية:

أولاً: نتاجه الفلسفي:

اشتهر الرازي بكثرة التصانيف، وفي هذه التصانيف مادة فلسفية ليست بالقليلة تمثل نتاجه الفلسفي، لكن ذلك النتاج ليس على طريقة واحدة؛ بل هو مختلف متفاوت، ويمكن حصره فيما يلي[1]:

أ ـ كتب مرتبطة بغيرها:

عُني فيها الرازي ببعض الكتب الفلسفية واهتم بها خاصة كتب ابن سينا، وهذه الكتب من طبيعتها أنها تكون مقيدة بسبب ذلك الارتباط خاصة فيما يتعلق بترتيب المباحث والمسائل، فإنه يكون مضطراً للالتزام بذلك الترتيب، ومضطراً للدخول في المسائل التي يذكرها صاحب المتن، إلى غير ذلك مما تقتضيه طبيعة الشروح والمختصرات، وهي ثلاث كتب:

١ ـ «شرح الإشارات والتنبيهات»: هذا الكتاب شرح فيه الإشارات والتنبيهات لابن سينا[2]، وخالفه في كثير من شرحه حتى سُمِّي شرحه جرحاً، وتتبعه الطوسي في شرحه ونقده، وصنف الآمدي في انتقاده «كشف التمويهات»، ومع ذلك فقد تأثر الرازي فيه بكثير من كلام ابن سينا، ولا

---

(١) اكتفي هنا بالكتب المشهورة المعروفة؛ لأن الرازي نسبت إليه كتب لا يعرف عنها إلا أسمائها. انظر فخر الدين الرازي، للزركان (ص٥٦ ـ ١٦٤)، والتفكير الفلسفي لدى الرازي، للرشيد قوقام (ص١٠٨ ـ ١٢٣).

(٢) تقدم نقل شيء من مقدمته في الفقرة السابقة (تكوينه الفلسفي) (ص٥٨).

يعرف تاريخ تصنيفه تحديداً[١].

٢ ـ **«لباب الإشارات والتنبيهات»**: وهو تهذيب للإشارات والتنبيهات لابن سينا، استجابة لبعض السادات كما يقول[٢]، وألَّفه في مرحلة متأخرة في سنة (٥٩٨هـ)[٣].

٣ ـ **«شرح عيون الحكمة»**: هذا الكتاب شرح فيه عيون الحكمة لابن سينا صنفه الرازي بإلحاح من أحد تلاميذه وهو محمد بن رضوان، رغم أنه غير مقتنع بأن يشرحه، لأمور منها: أنه الرازي ـ كما يقول ـ: «مخالف لمقتضى هذا الكتاب، في دقيقه وجليله، وجمله وتفصيله، فإن جررت عليها ذيل المداهنة والمهادنة صرت كالراضي بتوجيه العباد إلى مسالك الغي والعناد، وإن تشمرت للكشف والبيان وقعت في ألسنة الخزي والخذلان»[٤]، بالإضافة إلى أنه صغير الحجم غير مفصل، ويرى أن التحريف دخله من النساخ، لكنه ألفه استجابة لإلحاح تلميذه، وأعلن من بداية الكتاب منهجه فيه بقوله: «ما غلب على ظني فساده أفسدته بمقدار ما استطعت، وما غلب على ظني صحته، قررته بمقدار ما قدرت»[٥]، فالرازي في هذا الكتاب يعلن المخالفة لابن سينا، ومع ذلك وقع له بعض التأثر، وهو من كتبه المتأخرة[٦].

ب ـ كتب فلسفية مستقلة:

صنّفها على طريقة الفلاسفة، وأكثر فيها من حكاية أقوالهم، وأودعها كثيراً من آرائه الفلسفية، وإن لم تكن فلسفية محضة، وذلك في كتابين:

١ ـ **«المباحث المشرقية في علم الإلٰهيات والطبيعيات»**: صنف هذا

---

(١) انظر: فخر الدين الرازي، للزركان (ص٨٠ ـ ٨١)، والتفكير الفلسفي لدى الرازي، للرشيد قوقام (١١٥).

(٢) لباب الإشارات والتنبيهات (ص٢٠).

(٣) انظر فخر الدين الرازي، للزركان (ص٨٤).

(٤) شرح عيون الحكمة (١/ ٤٠).

(٥) شرح عيون الحكمة (١/ ٤٢).

(٦) انظر فخر الدين الرازي، للزركان (ص٨٢).

الكتاب بطريقة مستقلة عن طرق المتكلمين أقرب إلى طريقة الفلاسفة وإن لم تكن مثلها تماماً، وقد حاكى فيه ابن سينا في الترتيب والمسائل والآراء، فقد كان معجباً به، وقد صنفه في شبابه حيث يغلب عليه الحماسة نحو الفلسفة والعقليات، وهو أكثر كتاب تأثَّر فيه بابن سينا كما سيأتي في ثنايا البحث؛ ولكنه مع ذلك لم يكن مقلداً له في كل ما يذكره؛ بل يرفض منه، ويستشكل ويشكك فيما لم يثبت عنده، وقد خالف كثيراً مما فيه في كتبه المتأخرة[١]

٢ ـ «**الملخص في الحكمة والمنطق**»: صنفه أيضاً في مرحلة متقدمة من حياته، وهو قريب من المباحث المشرقية إلا أنه تميز عنه بالمنطق فقد جعله الرازي على «ترتيبين: فالأول في علم المنطق[٢]، وهو مرتب على مقدمة وجملتين: الأولى: في التصورات، والثانية: في التصديقات.

والثاني وهو ثلاثة كتب: الأول: في الأمور العامة وما يجري مجراها ومجرى أنواعها، والكتاب الثاني: في أحكام الجواهر والأعراض، وهو مرتب على مقدمة وجملتين، فالمقدمة: في أحكامها الكلية، والجملة الأولى: في أحكام الأعراض، والثانية: في أحكام الجواهر، والكتاب الثالث: في العلم الإلٰهي خاصة»[٣]

ج ـ مواد فلسفية في كتب ليست بفلسفية:

أفكار الرازي الفلسفية متناثرة في كتبه المختلفة وبينها تفاوت في إدخال الفلسفة، وأكثر كتب الرازي كذلك إن لم يكن جميعها، ومن أهمها ما يلي:

١ ـ «**المطالب العالية من العلم الإلٰهي**»: وهو أوسع كتب الرازي في

---

(١) انظر في تفصيل ذلك، وتحليل مضمون الكتاب: فخر الدين الرازي، للزركان (ص٨٤ ـ ٨٩)، مقدمة تحقيق المباحث المشرقية، لمحمد المعتصم بالله البغدادي (١/ ٧١ ـ ٨٢)، والمنطلقات الفكرية عند الإمام الرازي، لمحمد العريبي (ص٣٩ ـ ٥٠)، والتفكير الفلسفي لدى الرازي، للرشيد قوقام (ص٣٦٢ ـ ٣٦٥).

(٢) طبع هذا القسم مع دراسة باللغة الفارسية في إيران بعنوان (منطق الملخص) كما في قائمة المراجع، والباقي منه ما زال مخطوطاً.

(٣) منطق الملخص، للرازي (ص٢)، وانظر فخر الدين الرازي، للزركان (ص٩٠)، والتفكير الفلسفي لدى الرازي، للرشيد قوقام (ص٣٧٣ ـ ٣٧٥).

الإلٰهيات المحضة، اكتمل منه تسعة أجزاء وبقي الجزء العاشر توفي دون إكماله، وقد صنفه في آخر حياته من سنة (٦٠٣هـ)[١] إلى سنة (٦٠٦هـ)[٢]، فهو يمثِّل خلاصة تفكيره ومنتهى علمه، شمل هذا الكتاب أكثر المسائل العقدية، وامتاز هذا الكتاب بالتوسع من إيراد كلام الفلاسفة، وقد تأثر بهم كثيراً في هذا الكتاب كما سيأتي في ثنايا هذا البحث إن شاء الله تعالى[٣].

٢ ـ **«محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»**: وهو كتاب مختصر في علم الكلام كما يقول الرازي في مقدمته، ويظهر من عنوان الكتاب أن الرازي قصد خلط كلام الفلاسفة بكلام المتكلمين، فرتبته ترتيباً خاصّاً خلافاً لكتب أصحابه من الأشاعرة، وتناول فيه القضايا الكلامية والفلسفية معاً، وحكى فيه الرازي كثيراً من أقوال الفلاسفة، وتأثر بهم في كثير من ذلك، ولا يعرف تاريخ تصنيفه تحديداً[٤].

٣ ـ **«التفسير الكبير»**: وهو من أوسع كتب الرازي، وقد صنفه في آخر حياته من سنة (٥٩٤هـ) إلى سنة (٦٠٣هـ) تقريباً[٥]، وقد أدخل فيه مسائل فلسفية، وناقش قضايا عقدية ورد على الطوائف المختلفة، وهو أشبه بالموسوعة العلمية في مجالات العلم المتنوعة[٦].

---

(١) المطالب العالية (١/ ٣٣١).

(٢) المطالب العالية (٩/ ٣٩٠).

(٣) انظر: فخر الدين الرازي، للزركان (ص٩٤ ـ ٩٦)، والتفكير الفلسفي لدى الرازي، للرشيد قوقام (٣٦٩ ـ ٣٧٣).

(٤) انظر فخر الدين الرازي، للزركان (ص٩٤ ـ ٩٦)، ومقدمة محقق المحصل، د. سميح دغيم (ص١١ ـ ٢٠)، والمنطلقات الفكرية عند الإمام الرازي، لمحمد العريبي (ص٥١ ـ ٦٦)، والتفكير الفلسفي لدى الرازي، للرشيد قوقام (ص٣٦٩ ـ ٣٧٣).

(٥) لأنه لم يكتب التواريخ في كل السور، ولذلك لا يمكن الجزم بتاريخ بدايته ونهايته، وأول تاريخ أثبته سنة (٥٩٤هـ) في سورة البقرة، في المخطوط (ج١/ل٤٠٢/ب) نقلاً عن موقف الرازي من آيات الصفات، لسامية البدري (١/ ١٩١)، وهو غير موجود في المطبوع، وآخر تاريخ أثبته (٢٠ من ذي الحجة سنة ٦٠٣هـ) في نهاية سورة الأحقاف (٢٨/ ٣١).

(٦) انظر فخر الدين الرازي، للزركان (ص٦٣ ـ ٦٥)، والمنطلقات الفكرية عند الإمام الرازي، لمحمد العريبي (ص٦٨ ـ ٩٩)، موقف الرازي من آيات الصفات، لسامية البدري (١/ ١٨١ ـ ٢٤٢)، والإمام الحكيم فخر الدين الرازي من خلال تفسيره، لعبد العزيز المجدوب.

٤ ـ «**نهاية العقول في دراية الأصول**»: وهو من كتبه المتقدمة فقد ذكره في بعض كتبه المتقدمة، ولا يعرف تاريخه بالتحديد[(١)]، وهو أوسع كتبه الكلامية الموجودة، يقول عنه ابن تيمية بأنه: «أجلُّ كتبه في الكلام»[(٢)]، وأنه «أعظم كتبه»[(٣)]، وهو من أفضل الكتب التي يعارض فيها الفلسفة، ومع ذلك لم يسلم من المواد الفلسفية التي تأثر بها الرازي، كما سيأتي في البحث الاستشهاد بمواضع منه.

٥ ـ «**كتاب الأربعين في أصول الدين**»: هو أيضاً من كتبه الكلامية المتوسطة فهو دون (النهاية) وأكبر من (المحصل)، صنفه لابنه محمد «ليكون دستوراً له يرجع في المضايق إليه ويعول عليه»[(٤)]، ولم يذكر تاريخ تصنيفه، وقد أودعه بعضاً مما تأثر به من آراء الفلاسفة.

فهذه بعض الكتب التي نثر فيها الرازي مادة فلسفية، وهي متفاوتة في الحجم، ومتفاوتة أيضاً في إدخال الفلسفة ضمن مسائلها، ومختلفة زمناً، وتحديد ترتيب كتب الرازي صعب جدّاً، إلا بعض الكتب التي أشار إلى زمن تصنيفها، وذلك لأنه يحيل في كل كتاب إلى الآخر، فلا يمكن الجزم بأن أحد الكتابين قبل الآخر أو بعده، ولعل سبب ذلك ـ كما أشار إليه بعض الباحثين ـ أنه كان يعمل على أكثر من كتاب في وقت واحد[(٥)]، وهذا احتمال، وثمت احتمال آخر وهو أنه يراجع بعض الكتب بعد تصنيفها، فيضيف إليها مثل هذه الإحالات، كما يقع في عصرنا عند إعادة طباعة الكتب، وقد ذكر أنه وجد في كتبه تحريفاً، فقال: «ولقد شاهدت هذا النوع من التحريف والتخريف في مصنفاتي ومؤلفاتي، وكنت أبالغ في إزالتها عن متن الكتاب، لكيلا يحصل ما يوجب الارتياب والاضطراب»[(٦)]، فيمكن أن

---

(١) انظر فخر الدين الرازي، للزركان (ص٦٢١).
(٢) شرح الأصفهانية (ص٨٣).
(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط. مطبعة الحكومة (١/ ٣٠٣).
(٤) الأربعين (١/ ١٤).
(٥) انظر التفكير الفلسفي لدى الرازي، للرشيد قوقام (ص٣٦١).
(٦) شرح عيون الحكمة (١/ ٤١).

يلتمس من هذا أن الرازي ربما صحح شيئاً من كتبه بعد تصنيفه بزمن، والله أعلم.

ويلاحظ أن الرازي تأثر بالفلسفة في جميع هذه الكتب، مع اختلاف نوعها وتاريخ تصنيفها، وإن كان التأثر متفاوتاً فيها، وسيتبين ذلك من خلال الاستشهاد في أثناء البحث إن شاء الله تعالى.

ومن المناسب هنا التنبيه بأن الرازي، وإن تأثر بالفلاسفة في هذه الكتب وغيرها، فإنه يصرح بأنه يقصد بهذه الكتب ـ الكلامية منها والفلسفية ـ الرد على الفلاسفة، وأن اهتمامه بالفلسفة كان في بداية اشتغاله، وفي ذلك يقول: «وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوَّقنا إلى معرفة كتبهم ـ يعني: الفلاسفة ـ؛ لنرد عليهم فصرفنا شطراً صالحاً من العمر في ذلك حتى وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم؛ ككتاب نهاية العقول، وكتاب المباحث المشرقية، وكتاب الملخص، وكتاب شرح الإشارات، وكتاب جوابات المسائل البخارية، وكتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، وكتاب المباحث العمادية في المطالب المعادية، وكتاب تهذيب الدلائل في عيون المسائل، وكتاب إشارة النظار الى لطائف الاسرار، **وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين**»[1]، لكنه مع قصده هذا تأثر بهم.

ومع ذلك فهذا إنما ذكره في مرحلة متأخرة بعد تصنيف هذه الكتب، وقد أشار قبل ذلك في (المباحث المشرقية) أنه لا يمنع من الاستفادة منهم؛ بل جعله من أسباب تصنيفه، كما سيأتي قريباً[2]

ثانياً: تلاميذه في الفلسفة:

كما ترك الرازي هذه الكتب فقد ترك طلاباً ممن كان لهم عناية بالفلسفة، يمثِّلون امتداداً لطريقة الرازي في الاهتمام بالفلسفة، وهم كثر منهم:

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص٩١ ـ ٩٣).

(٢) في المبحث الثاني من هذا الفصل (ص٩٩).

القطب المصري، وتاج الدين الأرموي، والخسروشاهي، ومحمد بن مسعود الهروي، وأثير الدين الأبهري، ومحمد بن رضوان، وغيرهم[١]

ثالثاً: تأثيره على من بعده:

فقد بقي أثر الرازي الفلسفي فيمن جاء بعده في **أمرين**:

١ ـ علم الكلام: فقد سلك طريقة الرازي عدد من أتباع المذاهب الكلامية من الأشعرية والماتريدية، وقد عرفت طريقتهم بطريقة المتأخرين، وصنَّفوا الكتب على منوال طريقته، قال عنه الصفدي: «وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه وأتى فيها بما لم يسبق إليه»[٢]، وممن اشتهر بذلك: الآمدي، والإيجي، والبيضاوي، والأصفهاني[٣] من الأشعرية، والتفتازاني من الماتريدية[٤]، وغيرهم[٥]

٢ ـ التفسير: حيث اشتهر تفسيره، وقد أدخل فيه مادة فلسفية واسعة ـ كما سيتضح في ثنايا هذا البحث ـ وكان لما أدخله في التفسير تأثير على بعض المفسرين الذين جاءوا بعده على اختلاف مذاهبهم، حتى صار كثير من كتب التفسير بعد الرازي مكاناً لبحث المسائل الفلسفية، وممن اشتهر بذلك: النيسابوري[٦]، والألوسي، والبيضاوي، وأبو السعود، وغيرهم[٧]، وهذا ما أكَّده الدكتور بكار محمود الحاج جاسم، في دراسة له بعنوان: «الأثر الفلسفي في التفسير»، وقال في نتائج البحث: «ثبت لنا من خلال هذا البحث أن تفسير

---

(١) انظر فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، للزركان (ص٣٢ ـ ٣٦)، والإمام فخر الدين الرازي ومصنفاته، لطه العلواني (ص١١٣ ـ ١١٧)، والإمام فخر الدين الرازي حياته، وآثاره، لعلي العماري (ص٢٠٦ ـ ٢٠٨).

(٢) الوافي بالوفيات (٤/ ١٧٦).

(٣) وقد رد الإمام ابن تيمية على عقيدته في كتابه «شرح العقيدة الأصفهانية».

(٤) انظر التفتازاني وموقفه من الإلٰهيات عرض ونقد، لعبد الله الملا

(٥) انظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة، لعبد الرحمٰن المحمود (١/ ٥٧٤ ـ ٦١٦)، والمدارس الأشعرية، لمحمد الراجحي (ص٤٨٩ وما بعدها).

(٦) انظر آراء النيسابوري الاعتقادية من خلال تفسيره، لمحمد مناج الدين.

(٧) انظر الأثر الفلسفي في التفسير، لمحمود جاسم (ص١٠ ـ ١١).

الرازي **كان هو المصدر الأول الذي أفاد منه جمهور المفسرين الذين جاؤوا من بعده**، فتأثروا به تأثراً واضحاً، وهذا الأثر لا يقتصر على مسائل الفلسفة فحسب؛ بل له امتداد واسع في كثير من المسائل»[1]

ومن كل ما سبق يتأكَّد: أن تأثر الرازي بالفلسفة بقي أثره واضحاً لدى كثير ممن جاء بعده، من أتباع المذهب الأشعري وغيرهم.

---

(١) الأثر الفلسفي في التفسير، لمحمود جاسم (ص٧٥٦ ـ ٧٥٧).

الآراء حول اشتغال الرازي بالفلسفة

يميل كثير من الباحثين المعاصرين إلى تصوير الآراء حول الرازي بأنها متصادمة متباينة حتى من العالِم الواحد؛ كابن تيمية أو الذهبي أو ابن حجر ونحوهم، وربما جعل بعضهم ذلك من التناقض، ولكن إذا نظرنا إلى ذلك بتأمل نجد أنها آراء حول الرازي من جهات مختلفة، ومن علماء مختلفين في الاتجاه، والإنصاف يكون بتصوير كل منها في إطاره الصحيح.

كما يختلف تقييم الرازي بشكل عام، عن تقييمه ببعض الاعتبارات.

ومع ذلك فالنقد لا يكون جملة واحدة، فلسنا بين خيارين: إما مدح مطلق بحيث يعتبر الذم معه تناقضاً، أو ذم مطلق بحيث يكون المدح في بعض الأحيان من التناقض! بل الإنصاف يقتضي المدح فيما يستحق المدح، والذم فيما يستحق الذم.

وقد تعددت جهات النقد الموجه للرازي وأعماله، **منها مثلاً**:

١ ـ ما يتعلق بشخصية الرازي وما وهبه الله من الذكاء والفطنة والعقل، أو باعتبار غزارة علمه وكثرة تصانيفه؛ فهذا أمر متفق عليه عند عامة من ينقده فضلاً عمن يعظمه، وفي هذا الإطار يأتي وصف الذهبي له بأنه «رأس في الذكاء والعقليات»[١]، لكن هذا في ذاته ليس دليلاً على إصابة الحق وسلوك الطريق الحق.

٢ ـ نقد معرفته بالسُّنَّة والآثار، وبيان أنه لم يكن عارفاً بها ولا معروفاً برواياتها؛ فهذا أيضاً معروف عن الرازي، وفي هذا الإطار تأتي عبارة الذهبي: «ولكنه عَريٌّ عن الآثار»[٢]، ومع حرص السبكي على الدفاع عن الرازي إلا أنه وَجَّه نقده إلى الذهبي، وترك نفي هذا الأمر عن الرازي؛ بل بالعكس أكَّده

---

(١) ميزان الاعتدال (٣/ ٣٤٠).

(٢) ميزان الاعتدال (٣/ ٣٤٠).

وجعله مدخلاً لنقد الذهبي، فقال: «ودائماً أتعجب من ذكره الإمام فخر الدين الرازي في كتاب الميزان في الضعفاء وكذلك السيف الآمدي، وأقول: ياالله العجب هذان **لا رواية لهما** ولا جرحهما أحد ولا سمع من أحد أنه ضعفهما فيما ينقلانه من علومهما فأي مدخل لهما في هذا الكتاب»[1]، ولا يعنينا هنا تقييم عمل الذهبي في إدخال الرازي وعدم إدخاله، وإنما الذي يهمُّنا هو اعتراف السبكي مع دفاعه عن الرازي **بأن الرازي ليس من أهل الراوية**، وأما شهادة السبكي له بأنه ليس ضعيفاً فيما ينقله من علوم، فسيأتي النقد الذي وجِّه للرازي فيها، فيما يتعلق بالجانب الفلسفي، ولا شك أن السبكي معروف بالتعصب للمذهب الأشعري وأتباعه.

٣ ـ **نقد مذهبه العقدي**، فهذه الجهة لا بد أن تختلف فيها الآراء؛ فالأشعري يمدحه لأنه موافق له في المذهب، وغير الأشعري سيذمه لأنه مخالف له في المذهب، فللرازي مكانته في المذهب.

٤ ـ **نقده بسبب تصنيفه لكتاب «السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم»**، الذي وجهت إليه الانتقادات الشديدة بسببه، خاصة من الإمامين ابن تيمية والذهبي، لكنهما مع ذلك نصّا على توبته منه[2]، أما المدافعون عن الرازي؛ فقد لجأ بعضهم إلى التشكيك في نسبة الكتاب إليه[3]، والذي قد يفهم منه اعترافهم بخطورة ما في الكتاب، وأن الغلط ليس في نقده، وإنما في نسبته إلى الرازي!

إن كان الأمر كذلك، فإن في صنيعهم هذا موافقة ضمنية للاتجاه الناقد للرازي بسبب هذا الكتاب؛ إذا ثبتت نسبته للرازي، وهو كذلك[4]؛ بل سيكون الناقدون له أفضل منهم لأنهم نصّوا على توبته منه.

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي (٢/ ١٤).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٣/ ٥٢ ـ ٥٤)، (٨/ ٥٣٠)، مجموع الفتاوى (٤/ ٥٥)، وميزان الاعتدال، للذهبي (٣/ ٣٤٠)، وسير أعلام النبلاء، له (٢١/ ٥٠٠).

(٣) انظر طبقات الشافعية، للسبكي (٨/ ٨٧)، وانظر في مناقشة ذلك: فخر الدين الرازي، للزركان (ص١٠٩ ـ ١١١).

(٤) انظر: فخر الدين الرازي، للزركان (ص١٠٩ ـ ١١١).

وبعضهم يدافع عنه مع صحة نسبة الكتاب إليه، وهذا الدفاع يخضع لمناقشة مضمون الكتاب وتقييمه، فقد يكونون مع الرازي في آرائه تلك؛ فيكون النقد الموجه إلى الرازي موجه إليهم أيضاً، أو أنهم لا يعرفون حقيقة ما في هذا الكتاب، وإنما اعتمدوا في نفي ذلك على حسن ظنهم بالرازي، وهذا ظن لا يغني من الحق شيئاً[1]، وسيأتي بيان موقف الرازي من السحر إن شاء الله تعالى[2].

٥ ـ **نقده بسبب اشتغاله بالفلسفة** ـ وهو بيت القصيد ـ فنقده بهذا الاعتبار يختلف بحسب جهة النظر، فمن نظر إليه من منطلقات فلسفية يختلف عمن ينظر إليه من منطلقات كلامية، ومن ينظر إليه من منطلقات سلفية يختلف عنهما أيضاً[3]، ومجموع تلك الاتجاهات تعطي صورة كاملة عن اشتغال الرازي بالفلسفة.

فما هي الآراء حول اشتغال الرازي بالفلسفة؟

لعل من المناسب تصنيف تلك الآراء باعتبار موافقة الرازي ومخالفته، إلى **اتجاهين**:

الأول: موافق للرازي في اشتغاله بالفلسفة، وما انتهى إليه بسبب ذلك الاشتغال، والأصل في أصحاب هذا الاتجاه أنهم من أتباع طريقة الرازي المتأثرين به[4]، وهذا الاتجاه يجعل اشتغال الرازي بالفلسفة هو للرد عليها، وأن ما وقع للرازي من تأثر فهو من أخذ ما يمكن قبوله من آراء الفلاسفة، كما قال التفتازاني: «ولما كان من المباحث الحكمية **ما لا يقدح في العقائد الدينية**، ولم يناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية خلطها المتأخرون

---

(١) وقد فصل ذلك الشيخ سلطان العميري، في بحث له بعنوان: حقيقة موقف الرازي من السحر والتنجيم وإنكار ابن تيمية عليه، (منشور في موقع مركز التأصيل للبحوث والدراسات).

(٢) انظر (ص١٩٤)، و(ص٢٥٠).

(٣) كما تجده في هذا البحث بعون الله تعالى.

(٤) تقدمت الإشارة إليهم في (ص٦٨).

بمسائل الكلام **إفاضة للحقائق، وإفادة لما عسى أن يستفاد به في التقصي عن المضايق**»[١].

الثاني: مخالف للرازي فيما انتجه بسبب اشتغاله بالفلسفة، وأصحاب هذا الاتجاه يختلف تقييمهم للرازي بحسب اتجاهاتهم العقدية والفكرية، واكتفي بالاتجاهين اللذين تردد الرازي بينهما في اشتغاله بالفلسفة:

١ ـ **نقد حصيلة الرازي الفلسفية**: وجهت إلى الرازي بعض الانتقادات التي تشكِّك في فهمه للفلاسفة ومقصودهم، فمن ذلك: ما أشار إليه السيف الآمدي ـ وهو من متأخري الأشاعرة ـ فقال مبيناً سبب تصنيفه لكتابه «كشف التمويهات»: «فإنه لما كانت المعارف الحقيقية والعلوم الحكمية، وهي المنطقية والطبيعية والإلٰهية لخفاء مداركها، ودقة مسالكها، وكثرة الموانع والقواطع عن الاهتمام بها، والانصراف إليها لا يحيط بها الأكثرون، ولا يعرف كُنه حقيقتها إلا الأقلون، فربما أدخل فيها ما ليس منها، ومزج بها ما هو خارج عنها، رائجاً على الأكثرين من المبتدئين وغير المبتدئين، لا سيما إن كان مستنداً إلى من اشتهر من المتنبهين فيها، وتميز على أقرانه من المترسمين بها، ولذلك لما رأيت ما اشتهر من شرح التنبيهات والإشارات المنسوب إلى **ابن الخطيب الرازي** ـ سامحه الله تعالى ـ مشتملاً على **مغالطات وتمويهات** وأمور عن الحق محرفات..»[٢]، فهو مع اعترافه بفضل الرازي في العقليات إلا أنه يرى أنه وضع في شرحه مغالطات وتمويهات، فالكلام ليس في تقييم نقده للفلاسفة، وإنما في فهمه للفلسفة.

ويشير الطوسي إلى أن الرازي لا يقدم بحثاً فلسفيّاً، وإنما هو مجرد ناقل لأقوال الفلاسفة[٣]، وأنه ينسب إلى الفلاسفة ما هو من قول المتكلمين[٤]،

---

(١) شرح المقاصد، للتفتازاني (١/ ١٨٤).

(٢) كشف التمويهات في شرح الإشارات والتنبيهات، للآمدي (٢/ ٤١٩).

(٣) نقد المحصل، للطوسي (ص٨٤).

(٤) نقد المحصل، للطوسي (ص١٢١).

وربما اخترع لهم قولاً من عنده[1]، وكثير من نقد ابن تيمية للرازي يعتبر نقداً له في فهمه للفلسفة وقد مَرَّ بعضه[2] وهو من جنس نقد هؤلاء.

٢ ـ **نقد المتكلمين لنتاج الرازي الفلسفي**: أشير فيما سبق إلى أن الغالب على الأشاعرة المتأخرين سلوك طريقة الرازي في إقحام الفلسفة في مسائل الكلام، إلا أن منهم من يخالف ذلك، ومنهم السَّنوسي حيث قال: «وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم مما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبههم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب **الفخر الرازي في علم الكلام**، وطوالع البيضاوي ومن حذا حذوهما، **وقلَّ أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة أو يكون نور إيمانه في قلبه**»[3]، فالسَّنوسي هنا ينتقد على الرازي إدخال الفلسفة في كتب علم الكلام، ويصفه بالولوع بنقل هوسهم، فالأمر في نظر السنوسي ليس مجرد مناقشة للشبه؛ بل مبالغة في نقل كلامهم، وتحذيره المبتدئ من دراسة أصول الدين من كتب الرازي وأمثاله ليس لأن المبتدئ لا يصلح أن يطلع على كتب الشبهات فحسب؛ ولكن لأن من أولع بصحبة كلام الفلاسفة قل أن يفلح، وأن يكون نور الإيمان في قلبه، ويؤكد هذا ما يشير إليه ـ في كتاب آخر ـ من أن التحذير من كتب الرازي هو موقف معروف عند الشيوخ، فعلَّق على ما نُقل عن الرازي أنه قال: «اللَّهُمَّ إيمان العجائز»، فقال: «وقد يحتمل أن يكون سبب دعائه بهذا **ما علم من حاله من الولوع بحفظ آراء الفلاسفة**، وأصحاب الأهواء، وتكثير الشبه لهم، وتقوية إيرادها، مع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تأليفه، **ولقد استرقوه في العقائد فخرج إلى قريب من شنيع أهوائهم، ولهذا يحذر الشيوخ من النظر في**

(١) نقد المحصل، للطوسي (ص١٢٣).
(٢) في (ص٥٩).
(٣) شرح أم البراهين، للسنوسي ـ مع حاشية الدسوقي ـ (ص٧٠ ـ ٧١).

كثير من تآليفه»[١]، فالسَّنوسي يؤكد هنا أن الرازي أخذ بقريب من أقوال الفلاسفة، وأن هذا هو سبب تحذير الشيوخ من كثير من كتبه.

وقال الصفدي: «ذكر ابن سيد الناس: أنَّ ابن جبير ذكر عنه في رحلته، قال: ثم دخلت الري فوجدت **ابن خطيبها** قد التفت عن السُّنَّة، وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو»[٢]، وسواء صحَّت هذه القصة أو لم تصح فمجرد نقلها يدل على وجود من ينتقد على الرازي شغله الناس بكتب الفلاسفة، ويبدو أن هذا الأمر بدأ في عصر الرازي نفسه، وبلغ الأمر أنه اتهم بالخروج عن مذهبه الأشعري، فاضطر للدفاع عن نفسه والعتب على أصحابه الذين لم يدفعوا عنه ذلك، فقال مبرراً اشتغاله بالفلسفة: «وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوَّقنا إلى معرفة كتبهم لنرد عليهم فصرفنا شطراً صالحاً من العمر في ذلك، حتى وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم؛ ككتاب نهاية العقول، وكتاب المباحث المشرقية، وكتاب الملخص، وكتاب شرح الإشارات، وكتاب جوابات المسائل البخارية، وكتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، وكتاب المباحث العمادية في المطالب المعادية، وكتاب تهذيب الدلائل في عيون المسائل، وكتاب إشارة النظار الى لطائف الأسرار، وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين، وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين، وقد اعترف الموافقون والمخالفون أنه لم يصنف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات، وأما المصنفات الأخر التي صنفناها في علم آخر فلم نذكرها هنا، **ومع هذا؛ فإن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا، وفي ديننا مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السُّنَّة والجماعة**، ولم تزل تلامذتي ولا تلامذة والدي في سائر أطراف العالم يدعون

---

(١) عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، للسنوسي (ص٢٢ ـ ٢٣).

(٢) الوافي بالوفيات، للصفدي (٤/ ١٧٧).

الخلق إلى الدين الحق والمذهب الحق، وقد أبطلوا جميع البدع وليس العجب من طعن هؤلاء الأضداد الحساد؛ بل العجب من الأصحاب والأحباب كيف قعدوا عن نصري والرد على أعدائي»[1]، ففي هذا النص يرد الرازي على من اتهمه بالخروج عن مذهبه[2] إلى مذهب الفلاسفة، ويبرر اشتغاله بالفلسفة بأنه كان للرد على أصحابها، **وهذا كله يدل على وجود من أنكر على الرازي اشتغاله بالفلسفة واتهمه باتباعها**.

وليس المقصود تتبع الإشارات التي تنتقد الرازي في اشتغاله بالفلسفة، وإنما يقصد هنا الإشارة إلى أن اشتغال الرازي بالفلسفة لم ينظر إليه عند جميع أصحابه الأشاعرة بأنه نقد مجرد لم يخل من التأثر؛ بل منهم من عاب عليه التأثر بالفلسفة؛ بل ربما اتهم بأنه سلك مسلك الفلاسفة، وفي المقابل نجد أنه يوجد من ينقد نظرة الرازي للفلسفة من جهة فلسفية فيرى أن الرازي لم يكن على فهم دقيق لها، ولم يكن محققاً فيها.

وسبب هذين النوعين من النقد هو النتيجة التي انتهى إليها الرازي بسبب ذلك الاشتغال من إقحام الفلسفة في الكلام، فربما استدل بأدلة الفلاسفة على نتيجة كلامية مع أن تلك الأدلة لا تناسب ذلك الاستدلال، وربما أخذ بألفاظ الفلاسفة وفسَّرها تفسيراً خاصّاً به على طريقة المتكلمين، فمن ينظر إلى كلامه من جهة فلسفية سيقول بأنه لم يفهم كلام الفلاسفة، أو أنه يتعمد التمويه وتفسير الكلام على غير وجهه، ومن نظر إليه من جهة كلامية خالصة سيقول: إنه يلبِّس على الناس بتصوير كلام الفلاسفة بصورة حسنة وهو ليس كذلك! وسيأتي توضيح لذلك في منهجه[3]

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص٩١ ـ ٩٣).

(٢) وفي هذا إشارة إلى أن المتهمين له بذلك هم من أصحابه الأشاعرة.

(٣) المبحث الثاني من هذا الفصل (ص٩٨).

الموقف الأخير للرازي من الكلام والفلسفة

عاش الرازي طول حياته معجباً بالعقليات من الفلسفة والكلام وغيرها، يجول في بحارها، ويشحذ الخاطر بأبحاثها آملاً أن يجد فيها أشرف اللذات، ويقف فيها على القواطع واليقينيات[1]، لكنه في آخر حياته، نظر فيها نظر الشيخ الذي مرت عليه الليالي والأيام، وتصرَّمت أمامه الأعوام، وأخذ الموت أمامه الأجيال تلو الأجيال، حينها أعاد النظر إلى الدنيا وملذاتها، فتغير نظره إلى العقل، وتنبه إلى أنه محدود الإدراك، ولا يمكن أن يدرك كل الغايات، فانتهى إلى حالة لا يثق فيها بشيء من تلك اللذات، صوَّرها ـ بعد أن ذكر أقسام اللذات ـ بقوله: «وإذا وقفت على هذه الأحوال، وصارت اللذات الحسية خسيسة، واللذات الخيالية مستحقرة، وأما اللذات العقلية فلا سبيل إلى الوصول إليها، والقرب منها، والتعلق بها؛ فلهذه الأسباب نقول: ليتنا بقينا على العدم الأول! وليتنا ما شاهدنا هذا العالم! وليت النفس لم تتعلق بهذا البدن! وفي هذا المعنى قلت:

نهايةُ إقدامِ العقول عِقالُ	وأكثرُ سعيِ العالَمين ضلالُ
وأرواحنا في وحشةٍ مِن جُسومِنا	وحاصلُ دنيانا أذىً ووبالُ
ولم نستفد مِن بحثنا طولَ عمرنا	سوى أن جَمعنا فيه قيلَ وقالوا
وكم قد رأينا مِن رجالٍ ودولةٍ	فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا
وكم مِن جبالٍ قد عَلَت شرفاتِها	رجالٌ فزالوا والجبالُ جبالُ»[2]

فتبيَّن له أن الطرق التي كان يسلكها في إثبات حق الله تعالى، لا تحقق تعظيم الله تعالى، وأنها تنتهي إلى سوء الأدب مع الله تعالى، وأن الحل في هذه الحالة هو الاكتفاء بالإجمال، وترك التعمق، كما هي طريقة القرآن ـ في

(١) سيأتي بيان لذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ في منهج الرازي في المبحث الثاني من هذا الفصل (ص٨٤).

(٢) رسالة ذم لذات الدنيا (ص٢٦٢).

تصوُّرِه ـ فقال: «واعلم: أني بعد التَّوغُّل في هذه المضايق، والتعمق في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق، رأيت الأصوب والأصلح في هذا الباب طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم، وهو ترك التعمق والاستدلال بأقسام أجسام السمٰوات والأرضين على وجود ربِّ العالمين، ثم المبالغة في التعظيم؛ فأقرأ في التنزيه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]، وأقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وأقرأ في أن الكل من الله قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، وفي تنزيهه عما لا ينبغي قوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، وعلى هذا القانون فقس.

وأقول من صميم القلب، ومن داخل الروح: إني مقر بأن كل ما كان هو الأكمل الأفضل الأعظم الأجل فهو لك، وكل ما فيه عيب أو نقص فأنت منزه عنه، ومقر بأن عقلي وفهمي قاصر عن الوصول إلى كنه حقيقة ذرة من ذرات مخلوقاتك، ومقر بأني ما مدحتك بما يليق بك؛ لأن المدائح محصورة في نوعين: إما في شرح صفات الجلال، وهو تنزيه الله عمّا لا ينبغي، وإما في شرح صفات الإكرام، وهو وصف الله بكونه خالقاً لهذا العالم.

أما الأول، ففيه سوء أدب من بعض الوجوه؛ لأن الرجل إذا قال للسلطان: أنت لست بأعمى، ولست بأصم ولا أبرص؛ فإنه يستوجب الزجر والحجر.

وأما الثاني، ففيه سوء أدب؛ لأن جميع كمالات المخلوقات بالنسبة إلى كمال الخالق نقائص، فشرح كمال الخالق بنسب إضافية إلى المخلوق سوء أدب.

فيا رب العزة: إني مقر بأني لا أقدر على مدحك إلا من أحد هذين الطريقين، ومقر بأن كل واحد منهما لا يليق بجلالك وعزتك، ولكني

كالمعذور حيث لا أعرف شيئاً سواه، ولا اهتدي إلى ما هو أعلى منه..»[1]

ويلاحظ أن الرازي في هذا النصّ وقف على إشكالية طريقة المتكلمين والفلاسفة، وأنها لا تليق بالله ﷻ، معترفاً أنه لم يهتد إلى الطريقة اللائقة به تعالى، ويدعو الله معتذراً راجياً من الله المغفرة والعذر.

وقال بنحو من هذا في وصيته حيث قال: «ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله تعالى، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية؛ فلهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوه وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء في القدم والأزلية، والتدبير والفاعلية فذلك هو الذي أقول به، وألقى الله به، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض فكل ما ورد في القرآن والصحيح المتعين للمعنى الواحد فهو كما هو، والذي لم يكن كذلك أقول: يا إلٰه العالمين..» إلى أن قال: «وأقول: ديني متابعة سيِّد المرسلين، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما»[2]

في هذه الوصية تأكيد لما ذكر سابقاً، وتصريحاً بأن الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية لا تفي بالمقصود، ولا توصِل إلى المطلوب، وأن الفائدة التي في القرآن لا توجد في غيره من تلك الطرق.

وقد أشار إلى تفضيل طريقة القرآن في عدد من كتبه المتأخرة كـ«التفسير»[3] و«المطالب العالية»[4]؛ لكن ما هي طريقة القرآن التي يقصدها ويرجحها؟

هي تلك الطريقة التي شرحها في «المطالب العالية» تحت: «الفصل

---

(١) رسالة ذم لذات الدنيا (ص٢٦٣ ـ ٢٦٤).
(٢) الوصية، للرازي ـ ملحق في فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ـ، للزركان (ص٦٤٠ ـ ٦٤١).
(٣) انظر مثلاً: التفسير الكبير (١/ ١٦٤).
(٤) سيأتي في ترجيحه لطريقة القرآن في إثبات وجود الله في المبحث الأول من الفصل الثاني (ص١٥٥).

الثالث في صفة هذه الدعوة إلى الله تعالى»[1]، حيث بيَّن فيه أن الواجب في الدعوة أن تكون على طريق الإجمال فيبين «أنه ﷻ منزه عن مشابهة المحدثات، ومناسبة الممكنات، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، ثم بعد ذلك يقول: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه: ٥]، ويمنعهم من البحث في هذه المضائق والخوض في هذه الدقائق **إلا إذا كان من الأذكياء المحققين، والعقلاء المفلقين؛ فإنه بعقله الوافر يقف على حقائق الأشياء..**»، إلى أن قال: «بالجملة: فأحسن الطرق في دعوة الخلق إلى عبودية الحق، هو الطريق الذي جاء به سيد الأنبياء محمد عليه الصلاة والسلام، وذلك لأنه يبالغ في تعظيم الله تعالى في جميع الوجوه على سبيل الإجمال، **ويمنعهم من الخوض في التفصيل**، فيذكر في إثبات التنزيه قوله: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨]...»، إلى أن قال مبيناً طريقة القرآن في مسألة القدر: «فالحاصل أن طريقة نبيّنا في الدعوة هي تعظيم الله تعالى من جميع الجهات المعقولة، والمنع من الخوض في بيان أن تلك الجهات هل تتناقض أم لا؟ فإنا إن قلنا: القبائح من أفعال الله حصلت بتخليق الله، فقد عظَّمنا الله بحسب القدرة، لكن ما عظَّمناه بحسب الحكمة، وإن قلنا: إنها ليست من الله تعالى، فقد عظَّمناه بحسب الحكمة، ولكن ما عظَّمناه بحسب القدرة، **أما القرآن فإنه يدل على تعظيم الله بحسب القدرة وبحسب الحكمة معاً**، فقال في الأول: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، وقال في الثاني: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، **ثم منع الناس من أن يخوضوا في تقرير التعارض وفي إزالته؛ بل الواجب على العوام الإيمان المطلق بتعظيم الله في القدرة وفي الحكمة**، وفي الحقيقة فالذي قاله هو الصواب؛ فإن الدعوة العامة **لا تنتظم إلا بهذا الطريق**»[2]

---

(١) المطالب العالية (٨/ ١١٥).

(٢) المطالب العالية (٨/ ١١٦ ـ ١١٨).

ففي هذه النصوص السابقة يبيِّن الرازي طريقة القرآن، ويذكر فيها نفس الآيات التي ذكرها ـ دون تعليق ـ في «الوصية» و«ذم اللذات»، فبيَّن المقصود من طريقة القرآن التي يعنيها، لكنه في «المطالب العالية» يرى أن هذه الطريقة هي الأصوب في دعوة العامة، وأما الأذكياء المحققون والعقلاء المفلقون فيمكنهم الوقوف بعقولهم الوافرة على الحقائق التي لا يقف عليها العامة!

وظن أن القرآن لم يعالج ما قد يفهم من التعارض بين بعض الآيات كما في الجمع بين الحكمة والقدرة، والجمع بين الإثبات مع نفي التشبيه، وظنّ أن النبي ﷺ تخلص من تلك المعارضة بالإعراض عنها والمنع من الخوض فيها! وأن هذا هو الحل الوحيد لدعوة العامة!.

وهذا ما يفسر جمعه ـ في «المطالب العالية» و«التفسير» ـ بين الاعتراف بتفضيل طريقة القرآن، مع استمراره في طرقه الكلامية والفلسفية.

أما في «الوصية» و«ذم اللذات» فإنه رأى أن تلك الطريقة هي المناسبة له أيضاً، وأنها هي المخرج الوحيد أمام النتائج التي انتهت إليها العقول التي بحثت في الدقائق وتعمقت المضائق!

ومن كل ما سبق يتبين: **أن الرازي قصد الرجوع إلى الكتاب والسُّنَّة وطريقة السلف، لكنه لم يصبها على التحقيق**؛ لأنه يظن أن طريقتهم هي الإجمال والتفويض.

وأن رجوعه إلى طريقة القرآن كان رجوعاً إجماليّاً دون فهم لحقيقة طريقة القرآن؛ لأنه أمضى حياته في طرق المتكلمين والفلاسفة، ولم يفهم في هذا الباب غير طريقهم، لكنه عرف أن طريقتهم لا تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، وعاد مفوضاً أمره إلى الله تعالى طالباً منه المغفرة والعفو متوسلاً إليه بحسن قصده.

وعلى هذا فليس صحيحاً إطلاق القول بأن الرازي رجع إلى طريقة السلف، وإنما يستفاد مما سبق **أمران**:

الأول: إعذار الرازي وأنه كان قاصداً للحق باحثاً عنه، وأن أخذه بهذه

الطريقة يرجى له به الخير والمغفرة من الله تعالى، لحسن قصده وصدق عزمه، وعلى هذا يحمل كلام الأئمة الذي قالوا برجوعه، وحسن اعتقاده[1]

الثاني: أنه توصَّل إلى بطلان الطرق الكلامية والفلسفية التي أمضى فيها عمره، وانتهى في آخر أمره إلى إبطالها وتركها والندم على الاشتغال بها، وهذا ما صرّح به فيما نقله الذهبي، قال: «قال الإمام أبو عمرو ابن الصلاح: حدثني القطب الطوغاني مرتين أنه **سمع الفخر الرازي يقول**: **ليتني لم أشتغل بالكلام، وبكى**»[2]

وهذا هو الذي حصل لكثير من أئمة الكلام قبل الرازي؛ كالغزالي، والجويني وغيرهما.

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٨/ ٥٢٩)، وميزان الاعتدال، للذهبي (٣/ ٣٤٠)، وسير أعلام النبلاء، له (٢١/ ٥٠٠)، لسان الميزان، لابن حجر (٤/ ٤٢٨).

(٢) تاريخ الإسلام، للذهبي (١٣/ ١٤٢)، وانظر طبقات الشافعية، لابن أبي شهبة (٢/ ٦٥).

المبحث الثاني

منهج الرازي في الأخذ بالفلسفة في العقيدة

تمهيد:

يمتاز الرازي بظاهرة في الآراء، هي تضارب الأقوال واختلافها في كتبه؛ بل «في الكتاب الواحد؛ بل في الموضع الواحد منه ينصر قولاً، وفي موضع آخر منه، أو من كتاب آخر ينصر نقيضه»[1]، وهذا جعل الباحثين ـ وخاصة المعجبين به ـ في حيرة أمام هذا الاضطراب والتناقض[2]، واختلفت تفسيرات الباحثين لها بحسب موقفهم من الرازي بشكل عام.

وهذا النوع من اختلاف الرأي يصعب معه معرفة منهج صاحبه الذي ينتج هذه الآراء المتناقضة، إذ يصعب أن تصدر عن منهج منضبط!

ولكن مع ذلك يمكن تفسير ذلك إذا عُرف النسق الذي ينظم أفكاره مهما كانت متناثرة أو متناقضة، وهذا النسق لا يلزم أن يكون معرفيّاً بحتاً؛ بل قد يكون منه ما هو نفسي يرجع إلى طبيعته التي جبله الله عليها، ونمط تفكيره، وهذا أمر يصعب الجزم به لأن كثيراً منه خفي، وإن كان قد يظهر بعض ذلك من خلال النظرة الشاملة، وقد يصرح بما يدل على ذلك.

والمهم في هذا البحث بيان المنهج الذي يفسر ما يتعلق بتأثره بالفلسفة، وذلك يحتاج إلى **أمرين**:

---

(١) منهاج السُّنَّة، لابن تيمية (٥/ ٢٧٠).

(٢) وهذا ما حمل الأستاذ محمد الزركان على القول بتطور فكره وفق مراحل عمرية، مما أوقعه في كثير من التكلف لإثبات ذلك! انظر فخر الدين الرازي، للزركان ـ حاشية ـ (ص٦١٨).

١ ـ الإشارة إلى **منهجه العام في البحث والنظر**.

٢ ـ ثم بيان ما ترتب عليه فـ**انتهجه في الأخذ بالفلسفة في الآراء العقدية**.

وأرجو أن يكون في ذلك بعض الجواب والتفسير لآرائه واضطرابه فيها، فيجعلها أكثر انسجاماً مع تفكيره ومنهجه.

ولا يعني ذلك نفي التناقض عنها في نفس الأمر؛ ولكن إذا عرفنا أن الرازي يفكر بطريقة ما، فيمكن ـ بناء على هذا التفكير المعين ـ أن يقول هنا قولاً، ويقول هناك ـ بناء على نفس التفكير ـ قولاً مناقضاً للقول الأول، وهذه الطريقة تقدِّم تفسيراً لا تبريراً ـ وهو المقصود ـ فكونه قال بهذا الرأي انسجاماً مع تفكيره لا يعطي ـ بذاته ـ ذلك القول صحة ولا بطلاناً.

كما أرجو أن يتضح بذلك طبيعة التأثر الذي حصل للرازي في الجانب المنهجي وحدود ذلك التأثر.

أولاً: منهج الرازي في البحث والنظر:

المقصود بهذه الفقرة الإشارة إلى المنطلقات التي تدفع الرازي للبحث والدراسة والنظر ثم تدفعه إلى طرق معينة للوصول إلى النتائج التي ينتهي إليها، وسأحاول إجمالها في النقاط التالية:

دوافعه وأهدافه البحثية:

تقدم في المبحث السابق الإشارة إلى ما وهبه الله تعالى من الذكاء المفرط، والذاكرة المستوعبة، والخاطر الجيد، فهذه الطبيعة التي جبله الله عليها كان لها تأثير في منهجه العلمي، فشكَّلت عنده دافعين في البحث والنظر:

الأول: حب التشقيق في البحث وتكثيره، وشحذ الخاطر، وتحريك الذهن؛ فقد كان محبّاً للقراءة والبحث والنظر، حتى صار مجرد البحث والنظر كالمقصود لذاته عنده، ولا أدلَّ على ذلك مما ذكره في وصيته، حين قال: «اعلموا أني كنت رجلاً محبّاً للعلم، **فكنت أكتب في كل شيء شيئاً لا أقف**

على **كميته وكيفيته، سواء كان حقّاً أم باطلاً أو غثّاً أو سميناً»**[١]، إلى أن قال معتذراً عما حصل في مؤلفاته: «وأما الكتب العلمية التي صنفتها، أو **استكثرت** في إيراد السؤالات على المتقدمين فيها، فمن نظر في شيء منها، فإن طابت له تلك السؤلات فليذكرني في صالح دعائه على سبيل التفضل والإنعام، وإلا فليحذف القول السيئ؛ **فإني ما أردت إلا تكثير البحث، وتشحيذ الخاطر**، والاعتماد في الكل على الله تعالى»[٢]، فمجرد الكتابة، وتكثير العلم، وتحريك الذهن؛ من المقاصد في التأليف عند الرازي بغض النظر عن كميته وكيفيته، وكونه حقّاً أو باطلاً، أو غثّاً أو سميناً؛ فإذا كان ذلك هدفاً للرازي في حياته العلمية، فإنه سيكون حاضراً في ذهنه في كل عمل يقوم به، فحتى لو كان المقصود الأساس شرح متن، أو بيان مسألة، أو نحو ذلك؛ فإنه سيضع في ثنايا ذلك ما لا يكون القصد منه إلا تكثير البحث، وشحذ الخاطر، وتحريك الذهن.

الدافع الثاني: المبالغة في الحرص على بلوغ القطعية واليقين[٣]؛ فيجتهد أن يبلغ في أبحاثه درجة القطع واليقين، ولا يرضى بالظنيات؛ ولهذا السبب يُعنى بالتأسيس للقضايا التي يعتقدها، ويورد الشبه ويحاول الإجابة عليها حتى لا يترك مجالاً للتشكيك فيها، وربما أوقع نفسه في مضايق بسبب ذلك فيورد شبهاً ويضعف عن الجواب عنها، ولهذا السبب أيضاً يلتزم بكثير من اللوازم التي لم يلتزم بها أصحابه كتصريحه بظنية الدلائل اللفظية[٤]؛ لأن رفضه للدلائل اللفظية وتقديم الأدلة العقلية عليها مطلقاً، يلزم منه أنها ظنية وأن القطعية في الدلائل العقلية، فلا يمتنع عن الالتزام بذلك والتصريح به؛

---

(١) وصية الرازي كما نقلها غير واحد: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة (ص٤٦٧)، تاريخ الإسلام، للذهبي (١٣/ ١٤٤).

(٢) وصية الرازي كما نقلها غير واحد: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة (ص٤٦٧)، تاريخ الإسلام، للذهبي (١٣/ ١٤٤).

(٣) توسع د. محمد العريبي في تقرير هذا المعنى وعليه بنى كتابه «المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي».

(٤) سيأتي تفصيله في المبحث الثالث من هذا الفصل (ص١١١).

بل يؤصل له، كما صرح بما سماه القانون الكلي في تعارض العقل والنقل[1]

وفي المقابل يورد الشكوك والأسئلة على الأقوال التي لم تبلغ درجة القطع واليقين سواء كانت من أصحابه، أو من الطوائف الأخرى.

وربما ظهر له في موضع أن هذه الدلائل بلغت القطع، وفي موضع آخر يظهر له من الأسئلة والإيرادات ما لم يخطر على باله في ذلك الموضع فيرد القول بسببها أو يتوقف فيه، **فهو يعد قيام الاحتمالات العقلية المجردة مشكلاً على القول ـ ولو كانت في غاية البعد! ـ**؛ لأن المعترض يكفيه في الاعتراض على القول أن يطالب المستدل بإبطال تلك الاحتمالات، كما يقول[2]

وهذان الدافعان بينهما تناسب وتكامل، وبهما يسد الرازي نهمه المعرفي والفكري، فيرى أن الدافع الأول وهو تكثير البحث هو الطريق الموصل إلى اليقين، وفي المقابل يرى أن بلوغ اليقين لا يكون إلا بالتوسع في المباحث والتشقيقات والإجابة على كل الإيرادات.

يظهر هذا الجانب من تفكير الرازي، في تلك الإشارة التي افتتح بها تفسيره مبيناً ارتباط بلوغ القطع واليقين باستقصاء الأبحاث الصحيحة والفاسدة، حين قال: «(أعوذ بالله من الشيطان الرجيم): لا شك أن المراد منه الاستعاذة بالله من جميع المنهيات والمحظورات، **ولا شك أن المنهيات إما أن تكون من باب الاعتقادات، أو من باب أعمال الجوارح**، أما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله ﷺ: «**ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة: كلهم في النار إلا فرقة واحدة**»[3]، وهذا يدل على أن الاثنتين والسبعين

---

(١) انظر تأسيس التقديس (ص٢١٧)، ونقده الإمام ابن تيمية في «درء التعارض»، وغيره.

(٢) انظر نهاية العقول (٣/٤٠٨).

(٣) أخرجه أحمد في «المسند»، حديث رقم (١٦٩٣٧)، والدارمي في «السنن»، كتاب الجهاد، باب في افتراق هذه الأمة (٢٥٦٠)، وأبو داود، كتاب السُّنَّة، باب شرح السُّنَّة، حديث رقم (٤٥٩٧)، والحاكم في «المستدرك» حديث رقم (٤٤٣). كلهم من حديث معاوية بن أبي سفيان.
وقد تكلّم العلماء قديماً وحديثاً في حديث الافتراق هذا، والمحققون من أهل السُّنَّة على تصحيحه، قال الإمام ابن تيمية عن حديث معاوية: «هذا حديث محفوظ من حديث صفوان بن عمرو عن الأزهر بن عبد الله الحرازي عن أبي عامر عبد الله بن لحي عن معاوية. رواه عنه غير واحد، منهم: =

موصوفون بالعقائد الفاسدة، والمذاهب الباطلة، ثم إن ضلال كل واحدة من أولئك الفرق **غير مختص بمسألة واحدة؛ بل هو حاصل في مسائل كثيرة** من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى، وبصفاته، وبأحكامه، وبأفعاله، وبأسمائه، وبمسائل الجبر، والقدر، والتعديل، والتجوير، والثواب، والمعاد، والوعد، والوعيد، والأسماء، والأحكام، والإمامة، فإذا وزعنا عدد الفرق الضالة ـ وهو الاثنتان والسبعون ـ على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل **مبلغاً عظيماً**، وكل ذلك أنواع الضلالات الحاصلة في فرق الأمة، وأيضاً فمن المشهور **أن فرق الضلالات من الخارجين عن هذه الأمة يقربون من سبعمائة**، فإذا ضمت أنواع ضلالاتهم إلى أنواع الضلالات الموجودة في فرق الأمة في **جميع المسائل العقلية المتعلقة بالإلٰهيات، والمتعلقة بأحكام الذوات والصفات** بلغ المجموع **مبلغاً عظيماً في العدد**، ولا شك أن قولنا: (أعوذ بالله) يتناول الاستعاذة من جميع تلك الأنواع، والاستعاذة من الشيء لا تمكن إلا بعد معرفة المستعاذ منه، **وإلا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلاً وقبيحاً**، فظهر بهذا الطريق أن قولنا: (أعوذ بالله) **مشتمل على الألوف من المسائل الحقيقية اليقينية**، وأما الأعمال الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النهي عنه إما في القرآن، أو في الأخبار المتواترة، أو في أخبار الآحاد، أو في إجماع الأمة، أو في القياسات الصحيحة، ولا شك أن تلك المنهيات تزيد على الألوف، وقولنا: (أعوذ بالله) متناول لجميعها وجملتها، فثبت بهذا الطريق أن قولنا: (أعوذ بالله) **مشتمل على عشرة آلاف مسألة أو أزيد أو أقل من المسائل المهمة المعتبرة**»[1]

وهذا أمر واضح في مؤلفاته؛ ولذلك نجد في كتبه بعض المعالم والسمات التي تؤكد هذا المعنى، وأبرزها ما يلي:

= أبو اليمان وبقية وأبو المغيرة». اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ١٣٧ ـ ١٣٨). وانظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة، للألباني حديث رقم (٢٠٣ و٢٠٤).

(١) التفسير الكبير (١/ ٢٢).

١ ـ الاستقصاء في المسائل:

أشار الرازي في النص السابق من الوصية أنه **يكتب في كل شيء شيئاً**، ومما يبرز هذه السِّمة تنوُّع مؤلفاته في أبواب العلم المختلفة، وفي الكتاب الواحد يحاول استقصاء مسائله، وإذا لم يستقص فيها أحال إلى مكان الاستقصاء من كتبه، كما في قوله: «واعلم: أنا قد **بالغنا** في شرح هذا الباب في التفسير الكبير»[١]، وقوله: «وقد ذكرناه على **سبيل الاستقصاء** في التفسير الكبير فمن أراد هذا النوع فعليه بذلك الكتاب»[٢]، وأبرز ما تظهره هذه السِّمة في كتاب التفسير؛ بل يمكن أن يكون هذا ـ أعني: استقصاء المسائل ـ هو الهدف من تأليفه، وخاصة سورة الفاتحة، يقول: «اعلم أنه مرَّ على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة **يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة**، فاستبعد هذا بعض الحساد، وقوم من أهل الجهل والغي والعناد، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعليقات الفارغة عن المعاني، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب، **قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول، قريب الوصول**»[٣]، ولذلك فسّر الفاتحة في جزء كامل.

٢ ـ تحصيل كل ما قيل:

وهذه السِّمة تظهر على عناوين كتب الرازي وعناوين المباحث في كتبه قبل الدخول إلى مضمونها، ومقصوده بذلك استيعاب كل ما قيل في ذلك الموضوع، وتكييفه مع نظرته الخاصة، وليس نقل الأقوال كما هي وجمعها في كتاب واحد.

فمن كتبه التي سماها بذلك كتاب «**محصَّل** أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» وهو ليس كتاباً مطولاً يجمع أقوال هؤلاء؛

---

(١) المطالب العالية (٤/ ٣٥٥).

(٢) المطالب العالية (٤/ ٣٦٠).

(٣) التفسير الكبير (١/ ٢١).

بل هو مختصر يصوغ فيه الرازي زبدة ما عند الفلاسفة والمتكلمين مما يوافق رؤيته الخاصة لعلم الكلام[(١)]

وكتاب «**نهاية** العقول في دراية الأصول» وهو كتاب موسع في علم الكلام، قصد به استيعاب ما انتهت إليه العقول؛ ولذلك سماه بهذا الاسم ليكون اسماً على مسمى كما يقول[(٢)]

وكتابه «التفسير الكبير»[(٣)] فيه من التوسع ما هو معلوم لمن طالع جزءاً منه، حتى قيل عنه: «فيه كل شيء إلا التفسير»[(٤)]، وقال ابن خلكان: «جمع فيه كل غريب وغريبة»[(٥)] والمقصود أنه كتاب فيه توسع خرج فيه عن مجرد التفسير إلى غيره من العلوم المختلفة[(٦)]

وكذلك نجده يسمي كتابه في أصول الفقه بـ«**المحصول** من علم الأصول»: «لأن فيه حصيلة أهم كتب الأصول ـ التى كتبت قبل الفخر ـ بأفصح أساليب التعبير، وأجود طرائق الترتيب والتهذيب، مضافاً إليها من آرائه، وفوائد فكره، وحسن إيراداته الكثير»[(٧)]، قال عنه ابن خلدون في سياق حديثه عن كتب أصول الفقه: «وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون، كتاب «البرهان» لإمام الحرمين، و«المستصفى» للغزالي، وهما من الأشعرية. وكتاب «العمد» لعبد الجبار، وشرحه «المعتمد» لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة، قواعد هذا الفن وأركانه. ثم **لخَّص هذه الكتب الأربعة** فَحْلان من المتكلمين المتأخرين، وهما **الإمام فخر الدين بن الخطيب**

---

(١) انظر مقدمة المحصل (ص٢١)، والمنطلقات الفكرية، للعريبي (ص٥١ ـ ٦٨).

(٢) انظر نهاية العقول (١/ ١٠٠).

(٣) انظر المطالب العالية (٤/ ٣٥٥، ٣٦٠)، وسبق قريباً نقل بعض النصوص التي صرح فيها بهذا الاسم.

(٤) نسبها أبو حيان إلى بعض العلماء، انظر البحر المحيط (١/ ٥٤٧).

(٥) وفيات الأعيان (٤/ ٢٤٩).

(٦) انظر الإمام الحكيم فخر الدين الرازي من خلال تفسير، لعبد العزيز المجذوب (ص٦٤ ـ ٧٦)، والمنطلقات الفكرية، للعريبي (ص٨٢ ـ ٩٩)، ومنهج الرازي في التفسير بين مناهج معاصريه، لمحمد إبراهيم (ص١٤٠ ـ ١٦٣).

(٧) طه العلواني في مقدمة تحقيق المحصول للرازي (١/ ٤٨).

في كتاب المحصول، وسيف الدين الآمدي في كتاب الإحكام، واختلفت طرائقهما في الفن بين التحقيق والحجاج، **فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج**»[١]

وكذلك كتابه في الفرق بـ«شرح اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» يريد به تحصيل أقوال الفرق من المسلمين والمشركين.

وكتاب «المطالب العالية من العلم الإلٰهي» وإن لم ينص على هذا المقصود في اسمه إلا أنه أوسع كتبه في العقيدة.

ومن أمثلة قصد الرازي للاستقصاء: ما يذكره في عناوين الأبواب كقوله: «الفصل الثالث البحث عن حقيقة الإلهام والوسوسة **واستقصاء القول** فيهما»[٢]، وقوله: «المسألة في **استقصاء الكلام** في حقيقة الأزل والأبد»[٣]

ومن أمثلته ما يذكره في مقدمات الكتب كقوله في مقدمة «المباحث المشرقية»: «فإن الذي صرفنا وكدَّنا إليه **تحصيل ما وجدناه** في كتب المتقدمين، وقرأناه في زبر الأولين **تحصيلاً نختار فيه اللباب من كل باب** ونجتاز التطويل والإطناب..»[٤]، وقوله: «وإن كتابنا هذا مشتمل على **ملخص أبحاث المتقدمين، ومحصّل آراء الأولين** مع زيادات نفيسة من قِبَلنا»[٥]، وهذا القدر كاف في بيان المقصود وهو الإشارة إلى تلك السمة.

٣ ـ الاستكثار من الأدلة:

هذه السِّمة تجمع للرازي الدافعين الأول والثاني فالإكثار من الأدلة يحصل به القطع واليقين، وفي ذلك يقول: «اعلم أن الدلائل قد تكون قطعية، وقد تكون إقناعية، و**الاستكثار** من الدلائل الإقناعية قد ينتهي إلى إفادة القطع؛ وذلك لأن الدليل الإقناعي الواحد يفيد الظّن، فإذا انضم إليه دليل قويَ الظّن،

---

(١) مقدمة ابن خلدون (ص٤٥٥).

(٢) المطالب العالية (٧/ ٣٢٩).

(٣) المطالب العالية (١/ ٣٢٩).

(٤) المباحث المشرقية (١/ ٨٨).

(٥) منطق الملخص، للرازي (ص١).

وكلما سمع دليل آخر، ازداد اليقين قوة، وقد ينتهي إلى **حصول الجزم واليقين**»[1]، وخاصة في المباحث المهمة فإنه يبالغ في الاستدلال عليها بكل ما يمكن، وفي ذلك يقول: «واعلم: أن هذه المسألة لما كانت **من أهم المهمات، لا جرم عزمنا على أن نذكر فيها كل ما يمكن ذكره**، سواء كان من الوجوه البرهانية أو من الوجوه الإقناعية»[2]

وهذه السِّمة هي التي تجعل الرازي يقحم أقوالاً كثيرة لطوائف مختلفة وقد لا يكون مسلِّماً بأصول تلك الأقوال، وإنما يقصد من إيرادها الاستدلال على ما يريد بكل ما يمكن فيكون كالإلزام لكل طائفة وفق أصولها، وقد أشار إلى هذا الدافع في سياق فرضٍ فرضه جواباً على أصول من يقول بوجوب رعاية الأصلح على الله تعالى مع أنه لا يقول بذلك، فقال مبرراً ذكر ذلك الافتراض: «وهذا الجواب إنما ذكرناه **على سبيل الترديد حتى يستقيم على جميع المذاهب** مع أنك عالم بأن فاعلية الله تعالى غير موقوفة على رعاية المصالح والمفاسد منهما»[3]، وهذه السمة واضحة جدّاً في طريقة الرازي، فيقحم قضايا من علوم أخرى لتقرير بعض القضايا العقدية وقد تكون في غاية البعد والظنية كما في استدلاله على كمال النبي[4]، وقد أشار إلى ذلك أحد الباحثين فقال: «ثم إن من أهداف الرازي ـ إن لم يكن هدفه الأوحد ـ أن يثبت هذه الأصول بأية وسيلة كانت، بالطرق الكلامية طوراً، والحكمية الفلسفية طوراً آخر، والمنطقية أحياناً، والحجج العلمية الكونية أحياناً أخرى»[5]، ويحصل بهذا الاستكثار أيضاً تحريك الذهن واستنباط ما يمكن من الأدلة، والجواب عن الشبهات.

---

(١) المطالب العالية (١/ ٢٣٩).

(٢) المطالب العالية (٧/ ٢١٣).

(٣) نهاية العقول (٣/ ٣٧٧).

(٤) سيأتي في مبحث النبوات في الفصل الثالث (ص٣١٨).

(٥) الإمام الحكيم فخر الدين الرازي من خلال تفسيره، للمجذوب (ص٧٥).

ولغلبة الاستقصاء على تفكير الرازي ـ سواء في المسائل أو الأقوال أو الأدلة ـ يتجاوز ما قيل فعلاً، إلى البحث وراء ما يمكن أن يقال! ومن ذلك قوله: «فهذا هو القول في **تفصيل المذاهب الممكنة** في هذه المسألة»[1]، وهذه العبارة وأمثالها تتكرر كثيراً في أبحاثه؛ كقوله: «فهذا **ما يمكن** أن يقال في هذه المسألة»[2]، وقوله: «سبق على سبيل **الاستقصاء**»[3]

وما سبق يُظهر جانباً **من صلة الرازي بالفلسفة، ومنهجه في التعامل معها**؛ فسواء كان هذا الصنيع من الرازي استجابة لرغباته الذاتية وطباعه التي جُبل عليها، **أو كان من التأثر بالفلسفة وطريق أصحابها؛ فإنها بلا شك سمات تقع في المجال الفلسفي أكثر من غيره**؛ بل الفلسفة بمدارسها ومناهجها قائمة على هذا النوع من التشقيق، والبحث العقلي المجرد، ومحاولة معرفة الحقائق بقدر الطاقة البشرية؛ ولهذا ستكون ميداناً مناسباً لممارسة تلك الهواية الفكرية.

منهجه في تناول المسائل:

لا شك أن لتلك الدوافع البحثية لدى الرازي أثراً في تحديد المنهج المناسب في تناول المسائل، وفق الأهداف العامة له، وينضم إلى ذلك أمر آخر، هو **تأثره بالمنطق** وقد عني به، وجدَّد فيه، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون حين قال: «ونظروا فيه [يعني: المنطق] من حيث إنه فن برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم. **وأوَّلُ من فعل الإمام فخر الدين ابن الخطيب**»[4]، ومن خلال هذين الأمرين، وغيرهما[5] تشكّل منهج الرازي في تناول المسائل، واتسم بمعالم وسمات أبرزها ما يلي:

---

(١) المطالب العالية (٩/ ١٣).

(٢) التفسير الكبير (٥/ ٢١٢).

(٣) المطالب العالية (٨/ ٩).

(٤) مقدمة ابن خلدون (ص٤٩٢).

(٥) ككونه متكلماً.

١ ـ ترتيب الأبواب والمسائل:

هذه السمة بارزة في كتب الرازي جدّاً فلا يبتدئ كتاباً ولا مبحثاً إلا ويرتب فيه المسائل والتفريعات، أشبه بخطط البحث في الدراسات المعاصرة، وهذه السمة موجودة في كتب الفلاسفة، وأخذ بها كثير من المتكلمين والأصوليين، كما أشار إلى ذلك نجم الدين الطوفي فقال: «وهي طريقة الحكماء الأوائل وغيرهم، ولا تكاد تجد لهم كتاباً في طب، أو فلسفة إلا وقد ضبطت مقالاته وأبوابه في أوله، بحيث يقف الناظر الذكي من مقدمة الكتاب على ما في أثنائه من تفاصيله»(١)

ومن فوائد هذا الترتيب معرفة اكتمال الكتاب أو نقصه أو نحو ذلك، كما تبين مما ذكره الرازي في أول «المطالب العالية» أنه توفي قبل أن يكمل مباحثه(٢)

ويدخل في هذا: التفريع والتفصيل في ثنايا المسائل والكلام، وقد التزمه الرازي حتى في الوصية التي كتبها في آخر حياته، حيث يقول فيها: «اعلموا إخواني في الدين وإخواني في طلب اليقين أن الناس يقولون: الإنسان إذا مات انقطع تعلقه عن الخلق، وهذا العلم مخصوص من **وجهين**: **الأول**: أنه بقي منه عمل صالح صار ذلك سبباً للدعاء، والدعاء له أثر عند الله، **والثاني**: ما يتعلق بمصالح الأطفال، والأولاد، والعورات، وأداء المظالم والجنايات»(٣)، ثم شرع في تفصيل كل واحد من الأمرين.

وقد عرف بذلك، ووصف بأنه: «يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها وقسمة فروع ذلك التقسيم ويستدلّ بأدلّة السبر والتقسيم، فلا يشذّ منه عن تلك المسألة فرع لها به علاقة فانضبطت له القواعد وانحصرت معه المسائل»(٤)

وترتيب المسائل وتنظيمها أمر حسن لا إشكال فيه من حيث هو؛ لكن الرازي يبالغ في ذلك، ويفترض علاقات بين المسائل حرصاً على هذا الترتيب

---

(١) شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٩٨).

(٢) انظر المطالب العالية (١/ ٦٣ ـ ٦٤).

(٣) الوصية، للرازي ـ ملحق في فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ـ، للزركان (ص٦٣٩).

(٤) معجم الأدباء، لياقوت الحموي (٦/ ٢٥٨٦)، والوافي بالوفيات، للصفدي (٤/ ١٧٦).

كما في تفسير الاستعاذة الذي مرّ آنفاً، وترتب على المبالغة في هذا الأمر السمة التالية.

٢ ـ الاطناب والتعقيد:

هذه السمة نتيجة طبيعية للإغراق في التفريعات والتفصيلات، فلا بد معها من الوقوع في كثير من الاطناب والتفصيلات التي لا نهاية لها[١]، وهذه سمة عامة في الكتب الفلسفية والمنطقية والكلامية؛ لأن طبيعة أبحاثها كذلك؛ بل وتعدت للكتب الأصولية، لكن الرازي تجاوز ذلك كله إلى المسائل الفقهية أيضاً فربما عالج «مسائل الفقه البسيطة الواضحة بروح الفيلسوف المجادل.
ويسلط عليها المنطق الأرسطي ومصطلحاته، فتتحول مسائل الفقه العملية إلى مسائل نظرية معقدة»[٢]، كما يذكر في مناظرة عن التوكيل المطلق بالبيع هل ينفذ في البيع بالغبن الفاحش أم لا؟ فقال مبيناً الدليل على عدم صحته: «الدليل عليه أن التوكيل بالبيع لا يتناول هذا البيع لا بلفظه ولا بمعناه، فوجب أن لا يصح هذا البيع، وإنما قلنا: إن التوكيل ما يتناول هذا البيع؛ لأنه وكّله بالبيع، والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بهذا البيع، أما أنه وكله بالبيع فظاهر، وأما أن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بهذا البيع؛ فلأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل، وبين البيع بالغبن الفاحش، **وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له**، فثبت أن التوكيل بالبيع لا يتناول التوكيل بالبيع بالغبن الفاحش بحسب اللفظ! . .»[٣]، ثم واصل حديثه مبيناً عدم دخوله في البيع بحسب معناه بنفس الطريقة، وكأننا أمام مسألة فلسفية!

ولعل كون هذه المسألة في مناظرة ـ وهي أشبه بالتحدي ـ أوقعه في هذا النوع من البحث في مسألة فقهية، وعلى كل حال فهذا يدل على غلبة هذه الطريقة عليه مما جعله يستدعيها في غير مجالها، وذلك كثير في التفسير.

---

(١) انظر فخر الدين الرازي، لفتح الله خليف (ص٢١ ـ ٢٢).
(٢) فخر الدين الرازي، لفتح الله خليف (ص٢٥).
(٣) المناظرات (ص١٠٢ ـ ١٠٣).

٣ ـ التقديم بمقدمات كثيرة:

يحاول الرازي من خلال هذه السمة التأصيل والتأسيس للقضايا التي يريد تقريرها حتى تبلغ بها درجة عالية من اليقين والقطع، وهذا يستعمله في العلم جملة، وفي كل مسألة من مسائله تفصيلاً، ولهذا تجده يبدأ كتبه بالمقدمات والممهِّدات في علم الكلام ـ مثلاً ـ يدمج في تلك المقدمات قضايا فلسفية، كما تراه في «المحصّل»، و«المباحث المشرقية» و«نهاية العقول» وغيرهما، وهذا ما يمتاز به عمن سبقه من أصحابه الأشاعرة؛ كالباقلاني، والجويني، وغيرهما، فهؤلاء يذكرون المقدمات والممهدات لكنهم لا يدخلون فيها مباحث فلسفية[1].

وكذلك إذا تكلم في مسألة فرعية بيّن أن هذه المسألة لا تتم إلا بمقدمات وشرع في تعدادها، فمن ذلك مثلاً: بدايته بيان «الدلائل الدالة على كونه تعالى منزهاً عن الجسمية والحيز»، بفصلٍ «في تقرير المقدمات التي يجب تقديمها قبل الخوض في الدلائل»[2]، وكذلك قوله قبل تقرير حدوث العالم: «فلا جرم وجب علينا قبل الخوض في تقرير الدلائل تقديم ثلاث مقدمات»[3].

٤ ـ التشكيك وإيراد الشبه:

هذه السمة تقدمت الإشارة إليها في ثنايا الكلام، وهي مرتبطة بطريقة الرازي في طلب اليقين، فهو يرى أن حصول القطع لا يكون إلا بالإجابة على الإشكالات التي ترد على ما يقرره، وهذا جعله يبالغ في إيراد الإشكالات الممكنة قيل بها أو لم يقل بها أحد، ولو أدى به الأمر إلى مخالفة المشهور ومناقضة الجمهور، وقد صرح بهذا المنهج في مقدمة «المباحث المشرقية» حيث قال: «ثم نذيلها بالشكوك المشكلة، والاعتراضات المعضلة، ثم نتبعها

---

(١) انظر المنطلقات الفكرية، للعريبي (ص٥٧ ـ ٦٨)، في علم الكلام، لأحمد صبحي (٢/ ٢٨٠).

(٢) تأسيس التقديس (ص٤٦).

(٣) الأربعين (١/ ١٥).

إن قدرنا بالحل الشافي، والجواب الوافي وربما وقع في أثناء ذلك **ما يخالف المشهور، وينقض كلام الجمهور**»[١]، وفي هذا النص اعتراف بأن الجواب على الشكوك ليس مقدوراً له دائماً؛ بل إن قدر على الجواب أجاب عليها، ومع ذلك فعدم مقدرته على الجواب عليها لا يمنعه من إيرادها! فلا عجب بعد ذلك أن يورد الشبه ولا يجيب عنها، كما تراه في بعض المقامات يفصِّل في الشبه، ويبالغ في تقريرها، ثم إذا أراد الجواب عنها اكتفى بأصول مجملة! كما فعل في كتاب النبوات من «المطالب العالية»، حيث عقد فيه أربعة عشر فصلاً في حكايات الشبهات حول النبوات[٢]، ثم عقد فصلاً واحداً فقط في «**الإشارة** إلى أجوبة هذه الشبهات»، قال فيه: «اعلم: أنا وإن **بالغنا** في حكاية هذه الشبهات، إلا أن العاقل إذا أحكم معرفة أصول ثلاثة، ووقف على قوتها، زالت عنه هذه الشبهات بأسرها»[٣]!! والمقصود أن إيراد الشبهات مقصد عند الرازي، ولو لم يقدم جواباً شافياً لها؛ بل ربما صرّح بعدم قدرته على الإجابة على الإشكالات التي أوردها، كما فعل في مسألة الرؤية بعد أن أورد اثني عشر سؤالاً على أدلة القول بصحة الرؤية، فقال: «فهذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل، **وأنا غير قادر على الأجوبة عنها**»[٤]

٥ ـ الاستغراق في جانب مع الذهول عن غيره:

يبدو من خلال التأمل في تناقض الرازي في بعض الآراء سواء في المواضع المتقاربة أو المتباعدة، أن من أسباب ذلك هذه السمة، وهي الاستغراق في جانب معين مع الذهول عن غيره، فيقرر الكلام بناء على هذا الجانب الذي استغرق فيه، وربما انتهى من الكلام وهو على ذلك الذهول، لكنه في مواضع أخرى يتنبه لتلك الجوانب التي ذهل عنها هناك فيقرر خلاف ما قرره، وربما وقع له في نفس الموضع ما يدعوه للرجوع إلى تلك الجوانب

---

(١) المباحث المشرقية (١/ ٨٨).

(٢) المطالب العالية (٨/ ٧ ـ ٩٢).

(٣) المطالب العالية (٨/ ٩٣).

(٤) الأربعين (١/ ١٩٠).

التي ذهل عنها، فيعود ويناقض نفسه، وهذا هو الذي يؤكد هذه السِّمة، فمن ذلك مثلاً: ما يقع له في التفسير من النظر إلى مسألة ما، وفق دلالة الآيات التي يفسرها ذاهلاً عن أصوله الكلامية، فيُحْسِن الكلام فيها، ولكنَّه يرجع بعد تقرير المسألة وتفسير الآيات؛ فيورد الاحتمالات والإشكالات، وينظر إليها وفق أصوله الكلامية فيناقض نفسه فيما قرره آنفاً، فإذا نظر فيه القارئ تحيَّر في معرفة حقيقة قول الرازي، كما في مسألة وقوع شرك العبادة بالعمل، ولو كان دون اعتقاد مشاركة غير الله له في الربوبية وسيأتي بيان ذلك بإذن الله تعالى[(١)]

ومن أمثلة ذلك أيضاً: ما يقع له في الآراء الفلسفية التي قد ينظر إليها من جهة فلسفية ذاهلاً عن أصوله الكلامية فيقرر معنى فلسفيّاً، لكنه إذا بدأ بطرح الإشكالات على هذا التقرير، نظر فيها مستحضراً أصوله الكلامية؛ فيطرح إشكالات وفق تلك الأصول تمنع من قبول ذلك الرأي الفلسفي الذي قرره آنفاً، فيتحير ويتناقض، كما في مسألة وقوع الشر، وسيأتي بيان موقفه منها بإذن الله تعالى[(٢)]

ومن أمثلة ذلك أيضاً: ما ذكره في سياق ردِّه على بعض اليهود في نفيهم عموم بعثة النبي ﷺ للخلق فحكى عنهم أنهم قالوا: «إنه مبعوث إلى العرب خاصة»، فبيّن بطلان قولهم بقوله: «والدليل على فساد هذا القول: أن هؤلاء اليهود سلموا **أنه رسول صادق** إلى العرب، **فوجب أن يكون كل ما يقوله حقّاً، وثبت بالتواتر** أنه كان يدعي أنه رسول إلى كل العالم، فلو **كذبناه في ذلك لزم التناقض** والله أعلم»[(٣)]، ففي هذا السياق الذي كان مستغرقاً فيه في الرد على هذه الدعوى، نقض دعواه الكلامية في نظرية تعارض العقل والنقل، ويمكن أن يُردَّ عليه فيها بهذا النص نفسه دون زيادة، فمن التناقض أن يكون ما يقوله الرسول ﷺ حقّاً مع إنكار بعض ما قاله بدعوى المعارض العقلي، فضلاً عن القول بظنية الدلائل اللفظية المتواترة!

---

(١) في المبحث الثالث من الفصل الثاني (ص٢٤٠).

(٢) في المبحث الرابع من الفصل الثالث (ص٣٦٦).

(٣) المعالم (ص٨٠).

وبالجملة؛ فالرازي يقرر في كل سياق ما يظهره له في نفس الوقت، وقد يكون ذاهلاً عن أمور أخرى كما سبق، وقد أشار إلى ذلك بقوله: «ونحن قد قلنا في تلك الأصول **ما حضرنا في الوقت**، ونرجو من الله تعالى أن يفتح علينا أبواب رحمته في **زيادة إتقان تلك الأصول**»[1]

وبعد؛ فهذه بعض المعالم والسِّمات العامة في منهج الرازي، ليس المقصود منها الاستقصاء، وإنما هي من باب ضرب المثال بشيء مما قد يُظْهِر جانباً من صلة الرازي بالفلسفة ومنهجه في التعامل معها في الآراء العقدية.

ثانياً: منهج الرازي في الأخذ بالفلسفة في الآراء العقدية:

تبيَّن فيما سبق منهجية الرازي العلمية العامة، ومنهجُه في الأخذ بالفلسفة في الآراء العقدية لا يخرج عن تلك المنهجية؛ لأن تلك المنهجية هي التي تسببت في إقحام الرازي للقضايا الفلسفية في أبحاثه العقدية كما تقدم.

والسؤال هنا: ما طبيعة ذلك الإقحام للفلسفة في الآراء العقدية؟ وما المنهج الذي يسير عليه الرازي في ذلك؟

لا بدَّ من الإشارة ابتداء إلى أن الرازي ـ كما تقدم ـ نشأ في بيئة أشعرية حيث تربى على يد والده الأشعري، وهذا الأمر كان له أثر في تكوين تفكير الرازي العقدي[2]، وبقي هذا الأثر في حياة الرازي العلمية، لكن الرازي لم يكن متعصباً لمذهبه؛ بل كان مجتهداً في المذهب صاحب تحرر فكري[3]، ينظر إلى المذهب نظرة كلية لا جزئية، فينظر إلى مقاصد المذهب ـ كما يتصورها ـ لا إلى وسائله؛ بل كان يقوِّم تلك الوسائل والأدلة التي قدّمها أئمة المذهب قبله، فيقبل منها، ويرفض، ويصوِّب، وكان لاطلاعه على الفلسفة دور في ذلك، **ولم يتخل عن مذهبه مع إعجابه بطريقة الفلاسفة؛ لأن إعجابه بها كان إعجاباً بنشاط عقلي متميز في نظره، لا بمذهب عقدي، فأكسبه ذلك**

---

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٤٧٦).

(٢) سبق في فقرة تكوين الرازي العلمي (ص٥١).

(٣) انظر في الفلسفة الإسلامية، لمدكور (٢/ ١٢١).

رغبة في دعم المذهب الأشعري بتلك الطرق التي وقف عليها في الفلسفة.

لكنه وجد في مذهبه ثغرات منهجية، ونقاط ضعف كثيرة لم يستطع الصمود أمامها، خاصة وأنه لم يكن تحت ضغط التعصب المذهبي مما جعله لا يمتنع عن الرفض أو التردد في آراء المذهب ومناهجه التي يجد مستندها ضعيفاً، كما أنه في المقابل لا يتردد في تجاوز المذهب والتصريح بما يتردد فيه أصحابه كما سبق.

ومن هنا كان موقفه في التعامل مع الفلسفة وسط بين طرفين مخطئين في نظره، الطرف الأول: «الذين يجزمون بوجوب موافقة الأولين في كل قليل وكثير..»، والطرف الثاني: «قوم نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤوس العلماء وعظماء الحكماء بكل غثٍّ وسمين وباطل وهجين»، وبعد أن بيَّن أن «الفريقين ليسا على المنهج القويم وأن كِلا طرفي قصد الأمور ذميم»، قال مبيناً منهجه: «اخترنا الوسط من الأمرين، والقول الأحسن من القولين، وهو أن نجتهد في تقرير ما وصل إلينا من كلماتهم، وحصلناه من مقالاتهم، فإن عجزنا عن تلخيصه وتحريره وإظهار وجه تقريره، أشرنا إلى وجه الإشكال، وذكرنا ما هو كالداء العضال، ثم نجتهد فيه إما بتأويل مجملهم، أو بتلخيص مفصلهم المذكور في متفرقات صحفهم، ثم نضم إلى ذلك أصولاً وفقنا الله تعالى على تحريرها وتقريرها وتفصيلها»[1]؛ فيمكن بناء على هذا المنهج أن يقبل الرازي شيئاً مما في الفلسفة، كما يرفض منها ما لا يكون مقنعاً.

ومن خلال هذه النظرة للفلاسفة، ونظرته للمذهب الأشعري، بالإضافة إلى منهجه العام وطبيعة تفكيره، تشكّل منهجه في الآخذ بالفلسفة في الآراء العقدية، والمتمثل في **أمرين**:

الأول: التركيز على الأصول العقدية الكلامية:

سبقت الإشارة إلى أن الرازي ينظر إلى المذهب العقدي نظرة كلية لا جزئية، وهذا هو المقصود هنا؛ وذلك أنه يحرص على الالتزام بالمقاصد

---

(١) المباحث المشرقية (١/ ٨٨ ـ ٨٩).

العقدية التي يجب الإيمان بها، ثم يسعى إلى الوصول إلى تلك المقاصد بأجود الطرق هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجعل تحقيق ذلك الهدف هو المعيار لصحة هذا الطريق أو ذاك، ومن جهة ثالثة يجعل تلك الأصول معياراً لقبول كثير من الآراء الفرعية أو رفضها؛ فمتى كان هذا سبباً في الإخلال بهذا الأصل العقدي كان مرفوضاً، ومتى لم يكن كذلك فلا مانع من قبوله، ومتى كان أبلغ في تحقيق ذلك الأصل كان أرجح من غيره، وأضرب لذلك مثالاً بـ**(مسألة إثبات وجود الله تعالى)**:

فهذا الأصل قضية أساسية حاضرة عند الرازي يقبل الرأي لأجلها ويرفضه من أجلها، مع اضطرابه في كثيرٍ من الآراء إلا أن هذا الأصل لا يمكن التردد فيه عنده؛ وذلك لأن إثبات الصانع هو أصل من أصول الاعتقاد عنده كغيره من المتكلمين[1]، فما كان معارضاً لهذا الأصل لا يمكن قبوله، وما لم تكن فيه معارضة لهذا الأصل فيمكن قبوله إذا لم يتعارض مع أدلة أخرى، واختلاف رأيه في كثير من المسائل المتعلقة بهذا الأصل كثيراً ما يكون راجعاً إلى هذا؛ فيرى أن أمراً ما يتعارض مع إثبات الصانع فيرده، ثم يظهر له في موضع آخر أنه لا يتعارض مع إثبات الصانع فلا يمنعه، وربما انتصر لرأي؛ لأنه يرى أنه أبلغ في إثبات الصانع، وضعَّف آخر لأنه يرى أن دلالته على إثبات الصانع ضعيفة[2]، وهكذا.

وكذلك في مناقشته للمخالفين وخاصة الفلاسفة نجد هذا الأصل هو المؤثر عنده، وعليه يعتمد في إبطال كثير من آرائهم؛ لذلك تجد عبارة (وهذا يسد عليهم باب إثبات الصانع)، حاضرة في كثير من ردوده ومناقشاته[3]، ومن ذلك ما ذكره بعد مناقشته للفلاسفة في نظرية الفيض، فقال: «فهذه الأبحاث

---

(١) انظر المبحث الثالث من الفصل الثاني (ص٢٠٥).

(٢) كانتصاره لدليل الإمكان، وتقليله من شأن دليل الحدوث كما يأتي في الفصل الثاني (ص١٣٧).

(٣) انظر على سبيل المثال: المطالب العالية (٩/١٧)، والتفسير الكبير (٢/٤٤٦)، (١١/٢٥٩)، والمحصول (٥/٢٩٦).

تمنعنا من قبول مقالات الأولين في هذ الباب»[١]؛ لأنه يرى أنها تقدح في إثبات الصانع.

وهو ما جعله ـ في المقابل ـ يقبل بعض آراء الفلاسفة إذا ظهر له أنها لا تتعارض مع إثبات الصانع كما سيأتي في مسألة قدم العالم[٢]

ويجد القارئ في كتب الرازي ما يؤكد هذا المعنى، وسيأتي في ثنايا البحث ـ إن شاء الله تعالى ـ التنبيه عليه في كل مقام بما يناسبه، وحسبي في هذا المقام الإشارة إلى هذا الأمر.

وقُل مثل ذلك في إثبات النبوة، وإثبات المعاد وغيرها كما سيأتي في ثنايا هذا البحث إن شاء الله تعالى.

وهذا المنهج ـ أعني: اعتبار الأصول العقدية في قبول الآراء ورفضها ـ صحيح في ذاته، لكن الفكرة قد تكون باطلة مع سلامتها من معارضة هذا الأصل؛ لأن الخطأ كما يقع في المقاصد يقع في الوسائل، فالشرع يمنع من الوسائل ما قد يكون القصد منه صحيحاً، فضلاً عما قد يترتب عليه من إشكالات أخرى ولوازم باطلة[٣] هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد يقع الغلط من جهة تحقيق المناط الذي يخطئ الرازي في إصابته كما تراه في استدلالاته على كثير من القضايا العقدية بالطرق الفلسفية، فيظن أن هذا الدليل يحقق إثبات الأصل العقدي وهو ليس كذلك؛ بل إن أثبت شيئاً فإنما يثبت حقيقة مختلفة عن الحقيقة الشرعية، كما في استدلاله بالتركيب على التوحيد، والإمكان على وجود الله، وغيرها.

وتركيز الرازي على الأصول العقدية ضيَّق تأثره بالفلسفة فجعله يرفض منها ما يعارض ـ في نظره ـ هذه الأصول، ودفعه من جهة أخرى إلى الأخذ منها بما يظن أنه يقوي تلك الأصول.

---

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٥٣٤).

(٢) مسألة العالم بين الحدوث والقدم في المبحث الثاني من الفصل الثاني (ص١٧٢).

(٣) كما في مسألة الاستدلال بالتركيب على التوحيد، وسيأتي بيانه بتفصيل في المبحث الثالث من الفصل الثاني (ص٢٢٨).

الأمر الثاني: الإعجاب ببعض القضايا الفلسفية:

يجد الرازي عند المتكلمين رفضاً لقضايا فلسفية يرى أنها صحيحة، وكأنه انزعج من ذلك مما دفعه إلى التركيز على تلك القضايا، وربما المبالغة في إقحامها في أي مناسبة قربت أو بعدت، وأضرب لذلك مثالاً بـ(**إثبات المفارقات المجردة**):

يرى الفلاسفة أن الموجودات منها ما هو متحيز كالجواهر، ومنها ما هو حالّ في المتحيز كالأعراض، ومنها ما ليس متحيزاً ولا حالّاً بالمتحيز وهي المفارقات كالعقول المحضة، والمتكلمون يثبتون الأول والثاني، وينفون الثالث، والرازي يوافق الفلاسفة في إثبات الثالث، وفي ذلك يقول: «والذي لا يكون متحيزاً ولا حالّاً فيه، وهذا القسم الثالث **لم يقم الدليل البتة على فساد القول به؛ بل الدلائل الكثيرة قامت على صحة القول به**، وهذا هو المسمى بالأرواح»[1]، ومن هنا كان تركيزه على إثبات هذه القضية الفلسفية، خاصة وأنه يرى أن إثباتها يعطي بعض القضايا العقدية الخبرية ـ كالملائكة والجن والشياطين والمعاد النفساني ـ دلالة فلسفية عقلية إضافة إلى الدلالة الخبرية[2]، فسعى إلى إثباتها لأجل ذلك، كما سيأتي في مبحث الملائكة إن شاء الله تعالى[3]

تكوّن من هذين الأمرين ما وقع للرازي من الأخذ بالفلسفة في الآراء العقدية، ففيما يتعلق بالأمر الأول، يغلب عليه الأخذ بالطرق والمناهج الفلسفية للاستدلال بها على القضايا العقدية الكلامية، وفيما يتعلق بالأمر الثاني يأخذ ببعض الآراء الفلسفية، وربما استدل بها ـ أيضاً ـ على بعض القضايا الكلامية، **فمدار تأثر الرازي بالفلسفة من جهة كونها طريقاً لنصرة القضايا العقدية الكلامية**[4]**، لا أنه يأخذ بالفلسفة من جهة كونها مذهباً عقديّاً!** وأدى به ذلك في كثير من الأحيان إلى:

---

(١) التفسير الكبير (١٩/ ٨٧)، وانظر (١/ ٧٩).

(٢) وهذا يرجع إلى الاستدلال على الأصول العقدية بالطرق الفلسفية.

(٣) المبحث الأول من الفصل الثالث (ص٢٧٧).

(٤) انظر: في علم الكلام، لأحمد صبحي (٢/ ٢٨١).

أ ـ تفريغ بعض المفاهيم الفلسفية من مضمونها الفلسفي، وتقديم تفسير خاص لها لا يخرج عن طريقته الكلامية كتفسيره الخاص لمصطلح (الفيض) الفلسفي[1].

ب ـ جعل كثير من الآراء الفلسفية أدوات إجرائية تستعمل في الدلالة العقلية على القضايا الخبرية؛ كاستدلاله بالنظريات الفلسفية في النفوس والعقول على الملائكة والمعاد النفساني، كما يأتي.

وبهذا يكون الرازي مساهماً في عملية تقريب الفلسفة من الإسلام التي بدأها الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام، لكن بطريقة مختلفة عن طريقتهم، فهم أوَّلوا المفاهيم الإسلامية لتتوافق مع الفلسفة، والرازي أوَّل المفاهيم الفلسفية لتتوافق مع الإسلام على طريقته الكلامية.

ولعل من المناسب أن يشار هنا إلى جانب حسن اكتسبه الرازي بسبب هذه المنهجية، وهو الخروج في بعض الأحيان عن طريقة المتكلمين إلى نتائج صحيحة في الجملة، وخاصة فيما يتعلق بحصرهم لبعض الأدلة بنوع واحد؛ كحصرهم الاستدلال على وجود الله بدليل الحدوث، وتوقف صحة السمع عليه[2]، فإنه قال بتعدد الأدلة، وصرّح بأن حدوث العالم «مما لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم به»[3]، وكذلك في حصر الاستدلال على النبوة بالمعجزة، فجعل لها أدلة أخرى غير المعجزة[4]، ونحو ذلك.

ومما اكتسبه من هذه المنهجية نظره في القرآن وتفسيره له طالباً توسيع الدائرة الاستدلالية، واستنباط ما يمكن من الأدلة ـ كما سبق ـ فدفعه ذلك إلى الخوض ـ بتوسع ـ في مسائل، كان لاشتغاله بالتفسير أثر في التوسع فيها

---

(١) سيأتي في المبحث الثاني من الفصل الثاني (ص١٨٠).

(٢) انظر في تفصيل ذلك: الدليل النقلي في الفكر الكلامي، لأحمد قوشتي (ص٢٦٣ وما بعدها).

(٣) نهاية العقول (١/ ١٤٢).

(٤) سيأتي في المبحث الثاني من الفصل الثالث (ص٣٢٥)، وانظر آراء فخر الدين الرازي العقدية في النبوة والرسالة، لأحلام الوادي (ص٣٦٨ ـ ٣٩٧).

كمسألة توحيد العبادة، لكثرة الآيات التي تتحدث عنها[١]

وأكسبه ذلك أيضاً التعرف على المناهج الاستدلالية في القرآن كالاستدلال على الله تعالى من خلال التأمل في مخلوقاته وما فيها من الإتقان والإحكام كما سيأتي في مسألة الاستدلال على وجود الله عند الرازي.

كما استفاد من التفسير أيضاً الوقوف على بيان القرآن وتحقيقه لبعض المسائل العقدية بما لا يدع مجالاً للتردد فيها، نجد الإشارة إلى هذا المعنى في سياق بيانه للمعاد الجسماني حيث قال: «واعلم أن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني، وبين الإقرار بأن القرآن حق؛ متعذرٌ؛ **لأن من خاض في علم التفسير علم أن ورود هذه المسألة في القرآن، ليس بحيث يقبل التأويل**»[٢]، فيظهر من هذا السياق أن اشتغال الرازي بالتفسير هو الذي عرف به أن إثبات المعاد الجسماني من المعلوم في الدين بالضرورة، وأنه لا يمكن الجمع بين إنكاره، وبين الإيمان بأن القرآن حق، وأن الآيات في هذا المعنى صريحة بحيث لا تقبل التأويل.

ومن كل سبق يتبين منهج الرازي العلمي، وأثره على الأخذ بالفلسفة في الآراء العقدية[٣]، وفي المبحث التالي بيان ما أنعكس من ذلك على منهجه في الاستدلال.

(١) سيأتي في المبحث الثالث من الفصل الثاني (ص٢٤٠).

(٢) الأربعين (٢/ ٢٨١).

(٣) وسيتضح ذلك، عند عرض الأثر الفلسفي عليه في المسائل العقدية في الفصلين التاليين بإذن الله تعالى.

المبحث الثالث

الأثر الفلسفي على منهج الرازي

تمهيد:

المقصود بالمنهج هنا هو منهج الاستدلال الذي تقدم في التمهيد[1] أنه هو الفرق بين الاتجاهات العقدية، وبُيِّن فيه أن منهج الفلاسفة يقوم على استقلال العقل بالدلالة على قضايا الاعتقاد، بينما يقوم منهج المتكلمين على الجمع بين العقل والوحي في الدلالة على تلك الأصول لكن على جهة الاشتراك؛ فللعقل مجاله الذي لا يمكن الاستدلال عليه بالوحي، وللوحي مجاله الذي لا يمكن الاستدلال عليه بالعقل، وثمت مجال ثالث ـ عندهم ـ يمكن أن يستدل عليه بالعقل والوحي معاً، خلافاً لأهل السُّنَّة الذين يرون أن الوحي هو الأصل في كل ما هو من الدين، وأنه مع ذلك لم يهمل الدلالة العقلية؛ بل تضمن أدلة عقلية كافية في وصول الحق لمن طلبه.

وبعد أن تبيَّن في المبحث السابق منهج الرازي في التعامل مع الفلسفة، يأتي السؤال هنا: هل تأثر الرازي في منهج الاستدلال بالفلسفة؟ وإلى أي مدى كان ذلك التأثر؟ أم بقي منهج الرازي على طريقة المتكلمين؟

وبناء على ذلك؛ يكون بيان الأثر الفلسفي على منهج الرازي بالكشف عن موقفه من الاستدلال بكلٍّ من العقل والنقل على مسائل الاعتقاد، وهل سار فيه على طريقة المتكلمين التي تجمع بين العقل والنقل ولكلٍّ منهما

---

(١) المطلب الثاني (ص٣٥).

مجاله، أم على طريقة الفلاسفة التي تعتمد على العقل وحده، أم أنه سلك طريقة ثالثة مخالفة للطريقتين؟

وذلك يتضح ببيان ما تميز به الرازي عن المتكلمين، ويمكن إجماله في **ثلاثة أمور**:

١ ـ عنايته بالمعارض العقلي.

٢ ـ إطلاقه القول بظنية الدلائل النقلية.

٣ ـ قوله بمخاطبة العامة بالدليل النقلي دون العقلي.

أولاً: عناية الرازي بالمعارض العقلي:

محاولة الجمع بين العقل والنقل ليس من القضايا الفلسفية؛ لأن الفلسفة لا تعتبر الوحي أصلاً، فاشتغال الرازي بهذا الأمر ـ وإن قال بتقديم العقل على النقل ـ هو اشتغال بقضية كلامية لا فلسفية، وهذا الأمر موجود في الفكر الكلامي قبل الرازي عند الأشاعرة[1] ـ فضلاً عن المعتزلة ـ إلا أننا «إذا انتهينا إلى الرازي فسوف نجد **أن القول بتقديم العقل على النقل قد وصل إلى أشد درجاته خطورة**، ولا شك أنه نقل المذهب الأشعري نقلة كبيرة، وازدادت **حدة النزعة العقلية عن ذي قبل**، واختلط علم الكلام على **يده بالفلسفة**»[2]

وقد حاول الأشاعرة أن يكونوا أقل من المعتزلة في غلوهم في العقل، كما قال ابن عساكر ـ في وصف منهجهم ـ: «لا يتركون التمسك بالقرآن والحجج الأثرية، ولا يسلكون في المعقولات مسالك المعطلة القدرية؛ لكنهم يجمعون في مسائل الأصول بين الأدلة السمعية وبراهين العقول»[3]، وإن قيل: إنهم كانوا في بداية أمرهم يحاولون ذلك خاصة على المستوى النظري، فلا تجد التصريح بـ(المعارض العقلي) و(فكرة الدور) عند أبي الحسن الأشعري والمتقدمين من أصحابه، لكنهم مع ذلك يؤولون بعض النصوص لوجود ما

---

(١) كما سبقت الإشارة إليه في التمهيد.

(٢) الدليل النقلي في الفكر الكلامي، لأحمد قوشتي (٣٨٣).

(٣) تبيين كذب المفتري (ص٣٩٧).

يمنع الأخذ بظاهرها، وهو ما سمي مؤخراً بـ(المعارض العقلي)[1]، لكن تطور الأمر وظهر تقديم العقل على النقل حتى على مستوى التنظير وخاصة عند الجويني، واستمرت فكرة تقديم العقل على النقل في تطور عندهم «إلى أن بلغ هذا الاتجاه ذروته على **يد الرازي** فزاد على ما قرره المعتزلة من (الدور) فكرة (المعارض العقلي)»[2]، وعلى هذا الرأي يكون الرازي ـ في هذا الأمر ـ لم يتجاوز الأشاعرة وحسب؛ بل تجاوز المعتزلة أيضاً، وهذا ما أشار إليه الدكتور أحمد صبحي ـ أيضاً ـ فاعتبر صنيع الرازي هذا ليس «ميلاً منه للمعتزلة، **وإنما الأولى أن يعدَّ ذلك انعكاساً للجانب الفلسفي، وأثراً للفلسفة في فكره**»[3] كما يقول.

فالعناية بالمعارض العقلي والتقعيد له وتقديمه على النقل في قانون كلي، هو ما تميز به الرازي، وهو أمر واضح في كتبه، وألَّف كتابه «أساس التقديس» لتطبيق هذا القانون الكلي على النصوص المشكلة، فهو ملتزم بقانونه الكلي في العلاقة بين العقل والنظر تأصيلاً وتطبيقاً.

وحاصل ذلك القانون، ما لخصه في الفصل الذي عقده في «أساس التقديس»، في «أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف الحال فيها؟».

قال: «اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك؛ فههنا لا يخلو الحال من أحد أمورٍ **أربعة**:

١ ـ إما أن نصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين؛ وهو محال.

٢ ـ وإما أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

---

(١) انظر نقد مستند المعارض العقلي، للقرني (ص٧٨ ـ ٨١).

(٢) المدخل إلى دراسة علم الكلام، لحسن شافعي (ص١٤٢).

(٣) في علم الكلام (٢/٣٨٧).

٣ ـ وإما أن نصدق الظواهر النقلية، ونكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول، وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ، ولو جوَّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبولَ القول في هذه الأصول، وإذا لم نثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة؛ فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل، ولما بطلت الأقسام الثلاثة لم يبق إلا:

٤ ـ أن نقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة، ونقطع بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو إن كانت صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوَّزنا التأويل اشتغلنا ـ على سبيل التبرع ـ بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجوزوا التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى.

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات، والله أعلم»[١]

ينطلق الرازي في تقرير القانون الكلي من التسليم بإمكان التعارض بين العقل والنقل، ثم يسلك طريقة السبر والتقسيم، ويحصر الاحتمالات الممكنة في حال حصول التعارض في أربع حالات، فيبطل الحالات الثلاث؛ لينتهي إلى وجوب القطع بالحالة الرابعة.

وقد سبق أن غلط المتكلمين في دعواهم إمكان التعارض بين العقل والنقل، وذلك لأنهم جعلوا مقتضى العقل قواطع، ومقتضى النقل ظواهر، ولا شك أن القواطع هي المقدمة في حال التعارض، وعلى ما سبق بيانه في التمهيد[٢]

---

(١) تأسيس التقديس (ص٢١٧).

(٢) المطلب الثاني من التمهيد (ص٣٦).

وحصره للاحتمالات في هذه الأربعة نتيجة لكون دلائل العقل قواطع ودلائل النقل ظواهر، ولو جعل في النقل قواطع وفي العقل ظواهر؛ لجعل التقابل بين القطعي والظني، ولم يجعله بين العقلي والنقلي، فتصير الحالات الممكنة اثنتين، وتحت كل حالة ترد أربع احتمالات؛ فيكون المجموع ثمان حالات، المقبول منها **حالتان**:

١ ـ تقديم القطعي على الظني إذا كان التعارض بين قطعي وظني.

٢ ـ الترجيح بين الظنيين إذا كان التعارض بين ظنيين.

سواء كانا عقليين أو نقليين أو أحدهما عقلي والآخر نقلي[(١)]

وأما الاحتمالات التي أوردها فإن الأولى والثانية منها باطلة بلا شك وليست محل نزاع، وأما إبطاله للحالة الثالثة فإنه استند فيه إلى فكرة الدور الكلامية، القائمة على وجوب ترتيب المعرفة والاعتقاد والإيمان على الترتيب الذهني والوجودي؛ فالله ﷻ هو الأول القديم، وهو متصف بصفات، وهو الذي بعث الرسل؛ فلما كان التصور الذهني يقتضي هذا التدرج، ظنوا أن الاعتقاد والإيمان لا بد أن يتدرج بهذه الطريقة، فقالوا بوجوب الابتداء بالإيمان بوجود الله أولاً بالدليل ثم بصفاته ثم بالنبوة؛ ولا يكون إيمان الإنسان مبرهناً إلا إذا سلك هذا الطريق!!

ولما كانت هذه القضايا: وجود الله وصفاته والنبوة. سابقة للوحي (الدليل النقلي) لم يكن صالحاً أن يستدل به عليها، فلم يبق إلا أن يستدل عليها بالدليل العقلي، وحتى نصل بالدليل العقلي إلى إثبات وحي الله إلى أنبيائه، ويثبت عندنا نبوة هذا النبي، بعد ذلك يصح لنا الاستدلال بما جاء به! وبناء على هذا صار العقل أصل النقل[(٢)]

وهذا؛ وإن كان فيه ما هو صحيح في الجملة وهو أن معرفة الله ومعرفة النبوة كانت بالعقل، وكثير من صفات الله تعالى يمكن أن يعرف بالعقل، إلا أنهم وهموا من **جهتين**:

---

(١) انظر درء التعارض (١/ ٧٩ ـ ٨٠).

(٢) انظر مثلاً: المحصل (ص٤٥).

الأولى: التزامهم بهذا الترتيب في الاستدلال الذي لا يكون لازماً، لكل مستدلٍّ؛ بل هو نسبي؛ فمن الناس من يحتاج لشيء من ذلك ومنهم من لا يحتاج إلى كثير منه، ومن احتاج إليه يمكن أن يصل إليه بغير طريقهم؛ بل في الوحي نفسه دلائل تدل على صدقه، ثم إن من القضايا ما يتوقف الإيمان به على التصديق بالنبي كالغيبيات المحضة، ومنها ما لا يتوقف على ذلك.

الثانية: تجاهلهم ما تضمنه الدليل النقلي من الأدلة العقلية التي من تأملها ولو لم يسلم بمصدرية فإنه يصل إلى المعرفة.

وإذا رجعنا إلى (العقل) الذي عارض النقل ما هو؟ نجد أنهم استدلوا بما لا يسلم لهم أنه صحيح؛ بل هو باطل، كدليل (الجواهر والأعراض) وغيره، فلما سلموا بهذا الدليل وجعلوه قاطعاً عقليّاً مع ما فيه من إشكال حصل تعارض بينه وبين ما جاء به الوحي (الدليل النقلي)؛ لكنهم لم يجعلوا التعارض بين ما استدلوا به بعقولهم، وبين الدليل النقلي (الوحي)؛ وإنما جعلوه بين الدليل العقلي نفسه، وبين ظواهر الوحي، فاستبعدوا أن يكون ما عارض عقولهم من النقل صريحَ الوحي وجعلوه مجرد ظواهر غير مرادة، ولم يفرضوا الاحتمال الآخر وهو أن يكون ما قالوه هو ظاهر العقل وليس صريح العقل!!

فهم يعرفون أن الوحي في ذاته لا يمكن أن يأتي بما يعارض العقل، وهذا صحيح؛ لكنهم جعلوا ما عارض عقولهم من الوحي معارضاً للعقل، وهذا غير صحيح لأن عقولاً أخرى قبلته وأثبتت بطلان تصورهم، فلو كان دليلاً عقليّاً لما تنازعت فيه العقول!

وليس المقصود هنا تفصيل ذلك فهذه قضية كلامية ليست مقصودة في هذا البحث، فالغرض هنا تصويرها بإيجاز.

وختم الرازي تقريره للقانون الكلي ببيان المخرج مع النصوص التي عارضت العقل عندهم، وبيَّن أنه: إما الحكم بضعفها إن أمكن، وإلا جاز في التعامل معها أحد **مسلكين**:

الأول: التأويل وليس لازماً وإنما هو على سبيل التبرع، ووجه كونه ليس

لازماً أن هذا باب يؤخذ من العقل لا من النقل، والاشتغال بتأويل النقل لموافقة العقل هو تبرع بما ليس مطلوباً وإن كان حسناً في ذاته عند من يجوِّزه، وأما من لا يجوِّزه؛ فلأنه خوض فيما سكت عنه، والواجب عند من يمنع التأويل ـ ممن يقول بمعارضة تلك النصوص للعقل ـ هو المسلك التالي.

الثاني: التفويض هو رد العلم بها إلى الله تعالى، بعد رفض معناه الظاهر المعارض للعقل.

ولا فرق في الحقيقة بين المسلكين؛ **لاتفاقهما في منع أن يكون الظاهر مراداً لأنه معارض للعقل، فالنتيجة إذاً واحدة: وهي القول بالمعارض العقلي**، والخلاف بينهم في التعامل مع النصوص المعارضة للعقل عندهم، ولهذا نجد عند جمهور المتكلمين قبولاً لكِلا المسلكين، وتجويزاً لهما؛ بل حتى من منع التأويل منهم لم يمنع القول بالمعارض العقلي.

ويلاحظ مما سبق أن بحث الرازي لهذه القضية كلامي لا فلسفي[(١)]، **وإنما كان امتياز الرازي على غيره من المتكلمين في عنايته بهذا الأمر، والمبالغة في تقريره، وهذا ما عدَّه بعض الدارسين تجاوزاً للمتكلمين باتجاه الفلاسفة** كما سبق[(٢)]

ولشدة عناية الرازي بالمعارض العقلي رتَّب عليه أمراً أكثر خطورة وغلوّاً في العقل في مقابل النقل، وهو ما يأتي في الفقرة التالية.

ثانياً: ظنية الدلائل النقلية عند الرازي:

كل من قال بتقديم العقل على النقل فإنه يقول بظنية الدلائل النقلية التي عارضت العقل؛ لأن العقل إنما قُدِّم على النقل لكونه قطعيّاً وما عارضه من النقل لا بد أن يكون ظنيّاً؛ لامتناع التعارض بين قطعيين، وبناء على ذلك

---

(١) فإن الفلسفة لا يعنيها الجمع بين العقل والنقل، فهي قائمة على الأخذ بالعقل دون حاجة إلى الوحي كما تقدم.

(٢) في بداية هذا المبحث (ص١٠٦).

فالنقل الذي لا يعارض العقلَ قد يكون قطعيّاً، فهذا هو المتقرر عند جمهور المتكلمين[1].

لكن الرازي تجاوز هذا الأمر وقال بظنية الدلائل النقلية بإطلاق سواءً عارضت الدلائل العقلية أو لم تعارضها، وهذا نتيجة لإطلاق القول بقطعية الدلائل العقلية، وذلك لأن مستند الرازي في إطلاق القول بظنية الدلائل النقلية أمور عشرة أهمها: امتناع الجزم بعدم المعارض العقلي، فلو لم يُعرف المعارض العقلي للدليل المعين إلا أن الجزم بعدمه ممتنع! **والنقل لا يمكن أن يكون قطعيّاً إلا إذا سلم من المعارض العقلي**، وسلامته من المعارض العقلي أمر غير متحقق؛ فالنتيجة: أن قطعية الدليل النقلي لا تتحقق!

وسائر الأمور العشرة تؤكد أن الأصل في الدلائل النقلية الظن؛ لوجود احتمال آخر، ومع وجود الاحتمال لا يمكن الجزم حتى نسلم من جميع الاحتمالات، والسلامة من جميع الاحتمالات أمر ظني؛ فما توقف على الظني لا يكون إلا ظنيّاً، وفي ذلك يقول: «التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على أمور عشرة، وكل واحد منها ظني، والموقوف على الظني ظني؛ ينتج: **أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد إلا الظن**»[2].

وفي «نهاية العقول» جعل «التمسك بالأدلة السمعية» من الطرق الضعيفة التي يريد تزييفها[3]، وبعد أن فصّل القول فيها انتهى إلى «أنه لا يمكن حصول اليقين بعدم ما يقتضي خلاف الدليل النقلي، وثبت أن الدليل النقلي يتوقف إفادته اليقين على ذلك؛ فإذن الدليل النقلي يتوقف إفادته اليقين على مقدمة غير يقينية، وهي عدم دليل عقلي يوجب تأويل ذلك النقل، وكل ما يبتني صحته على ما لا يكون يقينيّاً لم يكن هو أيضاً يقينيّاً؛ فثبت: **أن الدليل النقلي.. لا يكون مفيداً لليقين**»[4].

---

(١) انظر الدليل النقلي عند المتكلمين (ص٣٢٧ ـ ٣٣٦)، مستند المعارض العقلي (ص٨٢).

(٢) المطالب العالية. للرازي (٩/ ١١٣ ـ ١١٤).

(٣) انظر نهاية العقول (١/ ١٢٤، ١٤٢).

(٤) نهاية العقول (١/ ١٤٤).

وبيَّن في موضع آخر من الكتاب نفسه أن منع الاستدلال بالدليل النقلي على المسائل القطعية؛ إنما ذكره في الموضع الأول لاعتقاده في ذلك الموضع أن ذلك لا دليل عليه، ثم ذكر أن الدليل عليه هو الإجماع؛ فقال: «فنحن ما ذكرنا ذلك السؤال هناك لاعتقادنا أنه لا يمكن الجواب عنه؛ بل الجواب عنه إجماع الأمة على جواز التمسك بنصوص الكتاب والسُّنَّة في المسائل القطعية، وفي هذا الموضع كلام طويل»[1]

وهنا استدل بإجماع الأمة على جواز الأخذ بالدليل، لكنه بهذا وقع ـ بناء على منهجه ـ في الدور الذي فرَّ منه، فالإجماع دليل سمعي، فكيف جعل الدليل السمعي دليلاً على الدليل السمعي؟! فوقع في غفلة أشد من التي تعجب من وقوع الفقهاء فيها حين قال: «والعجب من الفقهاء أنهم أثبتوا الإجماع بعمومات الآيات والأخبار. ثم يقولون الحكم الذي دل عليه الإجماع مقطوع به ومخالفه كافر أو فاسق فكأنهم قد جعلوا الفرع أقوى من الأصل وذلك غفلة عظيمة»[2]

لكن الواقع أن فعله هذا مجرد تخلص من هذا الإشكال الذي أورده على نفسه؛ فلا يُعرف عنه في عامة كتبه[3] «إلا القول بأن النصوص ظنية الدلالة، وأنها لا تتقدم على العقليات، والدليل على أنه مخلص ـ أيضاً ـ أنه قال: (وفي هذا الموضع كلام طويل) مع أنه لم يبين شيئاً من هذا الكلام الطويل ولو مختصراً، رغم أن الموقف يحتاج إلى البت في هذه المسألة»[4]

والحاصل مما سبق: أن الرازي أطلق القول بظنية الدلائل النقلية، وهذا وإن وجدت مقدماته قبل الرازي **إلا أنه لم يُسبَق إلى القول بإطلاقه وتقعيده**

---

(١) نهاية العقول (٢/ ٤٤١ ـ ٤٤٢).

(٢) المحصول (٤/ ٦٦ ـ ٦٧).

(٣) انظر مثلاً: المعالم (ص٢٢)، والمحصل (ص٤٥)، والأربعين (٢/ ٤١٦ ـ ٤١٨)، والتفسير الكبير (٢/ ٢٩٨)، والمحصول (١/ ٥٤٧ ـ ٥٤٨).

(٤) فخر الدين الرازي وآرؤه الكلامية والفلسفية، للزركان (ص٣٢١).

وتقريره بهذه الطريقة[1]، وهذا كما يرى الإمام ابن تيمية وغيره[2] تجاوز للمعتزلة وميل للفلسفة، كما قال ـ مبيناً اختصاص الرازي بهذا المسلك ـ: «ولم يكن الأشعري وأئمة أصحابه على هذا؛ بل كانوا موافقين لسائر أهل السُّنَّة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقاً، والقدح فيما يعارضه، ولم يكونوا يقولون: (إنه لا يرجع إلى السمع في الصفات) ولا يقولون: (الأدلة السمعية لا تفيد اليقين)؛ بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا إلى الاعتزال **والفلسفة من أتباعهم**»[3]، وفي تجاوز الرازي للمعتزلة يقول: «وأما الرازي وأمثاله، **فقد زادوا في ذلك على المعتزلة**، فإن المعتزلة لا تقول: إن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين؛ بل يقولون: إنها تفيد اليقين، ويستدلون بها أعظم مما يستدل بها هؤلاء»[4].

وخطورة هذا القول فيما يترتب عليه من إضعاف دلالة النقل؛ بل وإلغائها وفتح الباب أما الإلحاد كما أشار إلى ذلك الإمام ابن تيمية، مبيناً خطورة القول بتقديم العقل على النقل، فقال: «ولكن نهاية ما يقولونه: إن الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين، وإن ما ناقضها من الأدلة السمعية الشرعية ويثبتونه لما ناقضها من أدلتهم المبتدعة، التي يدعون أنها براهين قطعية.

ولهذا كان لازم قولهم والإلحاد والنفاق، والإعراض عما جاء به الرسول، والإقبال على ما يناقض ذلك»[5].

وقد ظهر أثر هذا القول في الفكر الحداثي المعاصر، فوظَّفه عدد من الحداثيين في إبطال النقل، كما فعل حسن حنفي في نقده للدليل النقلي وإسقاطه، فقال ـ موظفاً نظرية الرازي نفسها ـ: «ويصطدم الدليل النقلي

---

(١) انظر مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٣/ ١٤١)، ظنية الدلائل النقلية بين الإمام الرازي وشيخ الإسلام ابن تيمية، لعبد العزيز العويد (ص٢٦ ـ ٢٧)، والدليل النقلي عند المتكلمين (ص٣٢٧ ـ ٣٣٢)، ونقد مستند المعارض العقلي (ص٨٣ ـ ٨٤).

(٢) كما سبق الفقرة السابقة (ص٣٦).

(٣) درء التعارض (٢/ ١٣).

(٤) درء التعارض (٧/ ٢٧٥).

(٥) درء التعارض (٦/ ٣).

بمشاكل اللغة والتفسير والفهم، فالنص ليس حجة عقلية بديهية؛ بل هو خاضع لقواعد التفسير والأصول والفهم ولشروط الإدراك، النص بذاته ليس حجة» ثم ينتهي إلى النتيجة، فيقول: «**ومن ثم فالدلائل كلها لا تفيد اليقين؛ نظراً لاعتمادها على اللغات**»[1]

وهذا القول يلتقي مع نظرية (النص المفتوح) التي يعتمد عليها الحداثيون في مناهجهم التأويلية، وليس هذا موضع تفصيلها[2]

وقول الرازي بظنية الدلائل النقلية بإطلاق يمكن أن يعتبر التزاماً بلازم مذهب المتكلمين في تقديم العقل على النقل، وتجاوزاً للضرورة التي اضطر إليها المتكلمون من الجزم بظنية النصوص المعارضة لأدلتهم العقلية دون ما لم يعارضها، وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: «وكذلك ردهم للدلالة السمعية إذا عارضها عندهم ما هو عندهم عقلي، **يوجب أن لا يستدل بشيء من كلام الله ورسوله... فلا يبقى عندهم لا عقل ولا سمع**.

وهذا الذي ذكرناه من أن هذا الأصل يوجب عدم الاستدلال بكلام الله ورسوله على المسائل العلمية، قد اعترف حذاقهم به؛ **بل التزمه من التزمه من متأخري أهل الكلام كالرازي، كما التزمته الملاحدة الفلاسفة**»[3]

وسواء اعتبر قول الرازي بهذا تأثراً بالفلسفة التي غلت في العقل، أو غلوّاً في الالتزام بلوازم مذهب المتكلمين؛ **إلا أنه في كِلا الحالين يؤدي إلى الالتقاء مع الفلاسفة وأمثالهم من أهل الإلحاد في الإعراض عن النصوص الشرعية كلها**.

ويلاحظ فيما سبق أن الرازي موافق لمنهجه في البحث والنظر الذي سبق بيانه في المبحث السابق، فهو لا يمتنع عن الإقدام على رأي إذا ظهر له

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، لحسن حنفي (١/ ٣٧١).

(٢) انظر مثلاً: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، لمحمد القرني (ص٢١٣ ـ ٢٣٥)، وظنية الدلائل النقلية بين الإمام الرازي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، لعبد العزيز العويد (ص٦٠ ـ ٧٨).

(٣) درء التعارض (٥/ ٣٢٧ ـ ٣٢٨).

أنه لازم لما قرره، أو أنه أقوى في الدلالة على المقصود ـ على ما سبق بيانه ـ، سواء سُبق إليه أو لم يُسبَق إليه.

ثالثاً: القول بمخاطبة العامة بالدليل النقلي دون العقلي:

لا شكَّ أن من الخطاب ما لا يناسب العامة، وما حدَّث أحدٌ قوماً بحديث لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنةً لبعضهم، ولكن ذلك الذي قد لا تدركه عقول العامة حقٌّ في نفس الأمر، وما يحدثون به حقٌّ أيضاً، ولا تعارض بينهما، لكن بعض المخالفين لأهل السُّنَّة والجماعة من الفلاسفة وغيرهم، يرون أن ما يحدَّث به العوام هو في نفس الأمر باطل، وأن الحق لا تبلغه عقولهم فلذلك وجب أن يخاطبوا بالباطل مع كونه باطلاً لما فيه من مصلحتهم وتحسين حالهم، ومن هنا قال الفلاسفة: إن ما جاء به الأنبياء من الجنة والنار وغيرها هو مجرد تخييل ولا حقيقة له، ولا طريق لإصلاح العامة إلا بمثل هذه الطرق، فجعلوا النبي خطيباً يُصلِح الناس بما يناسب حالهم ولو كان باطلاً، فالدليل العقلي ـ عندهم ـ لمخاطبة العوام الذين لا يدركون الحقائق العقلية، وفي هذا يقول ابن سينا مبيناً مهمة النبي: «ولا ينبغي له ـ أي: النبي ـ أن يشغلهم ـ أي: الجمهور ـ بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له، أما أن يتعدى بهم إلى أن يصدِّقوا بوجوده، **وهو غير مشار إليه في مكان (!!)**.. فقد عظَّم عليهم الشغل، وشوَّش ما بين أيديهم. فإنه لا يمكنهم أن يتصوَّرا هذه الأحوال على وجهها إلا بكدٍّ، وإنما يمكن القليل منهم أن يتصوَّر حقيقة هذا التوحيد والتنزيه، فلا يلبثوا أن يكذِّبوا بمثل هذا الوجود، أو يقعوا في الشارع... فكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الأمر على اللسان في ضبطهم.. بل لا يجب أن يرخِّص لهم في التعرض إلى شيءٍ من ذلك؛ **بل يجب أن يعرِّفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموزٍ وأمثلةٍ من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة**، ويلقي إليهم بهذا القدر أعني: أنه لا نظير له، ولا شبيه ولا شريك»![1]

---

(١) النجاة، لابن سينا (٢/١٦٦ ـ ١٦٧).

فالمناسب لحال العامة عند ابن سينا وأمثاله هو المخاطبة بالرموز والأمثال والأشياء التي يعظمونها، والألفاظ المجملة!

وإذا رجعنا للرازي نجد أن هذه الفكرة تسربت إليه أيضاً واستعملها لكن بطريقته الخاصة، فيقول في بيان صفة الدعوة إلى الله تعالى: «لا يجوز أن يصرح ـ أي: النبي ـ **بالتنزيه المحض**؛ لأن قلوب أكثر الخلق تنفر عن قبول مثل هذا الكلام؛ فإذا وقع التصريح به صار بذلك سبباً لنفرة الخلق عن متابعته؛ بل الواجب عليه أن يبيِّن أنه ﷻ منزّه عن مشابهة المحدثات، ومناسبة الممكنات، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، ثم بعد ذلك يقول: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه: ٥]، ويمنعهم من البحث في هذه المضايق والخوض في هذه الدقائق إلا إذا كان من الأذكياء المحقِّقين... وبالجملة: فأحسن الطرق في دعوة الخلق إلى عبودية الحق، هو الطريق الذي جاء به سيد الأنبياء محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ وذلك لأنه يبالغ في تعظيم الله تعالى عن جميع الوجوه **على سبيل الإجمال**، ويمنعهم من الخوض في التفصيل... ثم إنه ذكر في جانب الإثبات ألفاظاً[١] كثيرة، وبالغ فيها، وهذا هو الواجب أيضاً؛ **لأنه لو لم يذكر هذه الألفاظ لما قرر عند الأكثرين كونه موجوداً**»[٢]

من خلال المقارنة بين هذين النصَّين لابن سينا والرازي؛ يظهر تأثر الرازي بابن سينا في تحديد طريقة تبليغ الدين للعامة بحيث تكون على طريقة الإجمال دون الخوض في الدقائق والتفاصيل، ويبقى الفرق بينهما في حقيقة التوحيد والدين، فإن التوحيد عند ابن سينا ليس هو التوحيد عند الرازي كما سيأتي[٣]، ومقصود الرازي بترك التفصيل للعامة ما يتعلق بالتعارض بين

---

(١) في الأصل: (ألفاظ) بدون نصب، ولعل الصواب ما أثبته.

(٢) المطالب العالية (٨/ ١١٦ ـ ١١٧).

(٣) في المبحث الثالث من الفصل الثاني (ص٢١٠).

النصوص وبين العقل وفق طريقته الكلامية، وسبقت الإشارة إلى أنه يريد بهذا تقرير أن التفويض هو الطريقة التي تناسب لدعوة العامة[1]، بخلاف الخاصة الذين يمكنهم الخوض في التأويل، خلافاً لابن سينا الذي يرى أن ما جاء به النبي ما هو إلا تخييل لإقناع العامة وليس فيه حق، وليس هذا مجال التفصيل في هذا الأمر[2]؛ إذ الغرض الإشارة إلى فرق جوهري في المنطلقات والحقائق بين الرازي وابن سينا، وإن كان المنهج والأسلوب متقارباً، والله أعلم.

---

(١) في فقرة موقف الرازي الأخير من الكلام والفلسفة (ص٧٩).

(٢) سبقت الإشارة إلى ذلك في التمهيد (ص٣١).

الفصل الثاني

الأثر الفلسفي على آراء الرازي في الإيمان بالله

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: إثبات وجود الله.

المبحث الثاني: صلة الله بالعالم (الربوبية).

المبحث الثالث: توحيد الله تعالى.

المبحث الأول

إثبات وجود الله

تمهيد:

خلق الله الإنسان خلقة تقتضي أن يعرف ربه تعالى ويوحده إذا ميَّز وعقل، وانتفت الموانع الصارفة عن تلك الفطرة التي فُطر عليها، فلا يحتاج إثبات وجود الله واتصافه بالكمال المطلق واستحقاقه التوحيد إلى نظر أو استدلال، وليس المراد بهذا «أنه حين ولدته أمه يكون عارفاً بالله موحداً له بحيث يعقل ذلك، فإن الله يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضي ذلك وتستوجبه بحسبها، فكلَّما حصل فيه قوة العلم والإرادة حصل من معرفتها بربها ومحبتها له ما يناسب ذلك، كما أنه ولد على أنه يحب جلب المنافع، ودفع المضار بحسبه، وحينئذ فحصول موجب الفطرة سواء توقف على سبب، وذلك السبب موجود من خارج، أو لم يتوقف على التقديرين يحصل المقصود، ولكن قد يتفق لبعضها فوات الشرط، أو وجود مانع فلا يحصل مقصود الفطرة»(١)، وهذا هو مقتضى الضرورة التي يجدها الإنسان من نفسه؛ فإنه يدرك بالحس وجود المخلوقات بعد العدم، ويدرك الإحكام والإتقان في خلقها، ما يقتضي أن يكون لها موجد أوجدها من العدم، وأتقنها وأحكم صنعها، وهو الذي

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ٤٦٠).

تدل عليه الدلائل الشرعية؛ وأن الإنسان يولد على خلقة مقتضية للتوحيد، وما يتضمنه من معرفة الله والإقرار بوجوده وأن مقتضى هذه الفطرة لا بد أن يتحقق إذا انتفت الموانع الصارفة عنها[(١)]

فمعرفة الله ليست استدلالية نظرية؛ بل هي فطرية ضرورية، لا تحتاج إلى مقدمات نظرية للاستدلال عليها؛ ولذلك لا تجد «في الرسل من قال أول ما دعا قومه: إنكم مأمورون بطلب معرفة الخالق فانظروا واستدلوا حتى تعرفوه؛ فلم يكلفوا أولاً بنفس المعرفة، ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة؛ إذ كانت قلوبهم تعرفه وتُقِر به وكل مولود يولد على الفطرة؛ لكن إذا عرض للفطرة ما غيَّرها والإنسان إذا ذُكِّر ذَكَر ما في فطرته؛ ولهذا قال الله في خطابه لموسى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ﴾ [طه: ٤٤] ما في فطرته من العلم الذي به يعرف ربه، ويعرف إنعامه عليه وإحسانه إليه وافتقاره إليه فذلك يدعوه إلى الإيمان»[(٢)]

ومع ذلك إذا انحرفت فطرة الإنسان عن أصلها احتاج إلى نظر لإثبات هذه الضرورة، فـ«المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة؛ فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال، ويحتاج إليه في حال»[(٣)]، ومن احتاج إلى الاستدلال والنظر العقلي ممن فسدت فطرته؛ فغاية ما يحتاج إليه هو الكشف عن وجه الضرورة الفطرية، وبيان المقدمات الضرورية الدالة على وجود الله، والرد إلى ما في النفس من فطرة لقبول الحق وطلبه وبذلك تقوم عليه الحجة؛ لأن تلك الضروريات لا يمكن الشك فيها ولا الاستدلال عليها.

---

(١) انظر في تفصيل ذلك: درء التعارض (٨/ ٤٦٠ وما بعدها)، والمعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني (ص٢١٣ وما بعدها)، والأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، لسعود العريفي (ص١٩١ وما بعدها)، وحقيقة التوحيد بين أهل السُّنَّة والمتكلمين، لعبد الرحيم السلمي (ص١٣١ وما بعدها).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٦/ ٣٣٨).

(٣) درء التعارض (٦/ ٢٤٧)، وانظر (٢/ ١٠٦)، والرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص١٤٣ ـ ١٤٤)، ومنهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في إثبات وجود الله، ليوسف الأحمد (٢/ ٦٣٣ وما بعدها).

لكن المتكلمين اشتغلوا بالاستدلال على وجود الله، وصار هذا البحث أول مباحثهم في العقيدة[1]، وقد تأثر بهم الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام في ذلك[2]، لكن طبيعة الاستدلال عند الفلاسفة تـختلف عن طريقة المتكلمين.

والكشف عن الأثر الفلسفي على الرازي في الاستدلال على وجود الله يكون بمعرفة منهجه في الاستدلال على وجود الله، ومقارنته بمنهج الفلاسفة، وهذا يتطلب معرفة منهج الفلاسفة في الاستدلال على واجب الوجود، ثم بيان موقف الرازي من ذلك المنهج، وهذا ما يتبين بإذن الله تعالى في هذا المبحث في **فقرتين**:

- **منهج الفلاسفة في إثبات واجب الوجود.**
- منهج الرازي في إثبات وجود الله تعالى.

---

(١) انظر المعرفة في الإسلام، للقرني (ص٥٠٥)، والأدلة العقلية النقلية، للعريفي (ص١٩٧).

(٢) انظر درء التعارض (٣/٢٦٨).

منهج الفلاسفة في إثبات واجب الوجود

سبقت الإشارة إلى أن الفلاسفة تأثروا بالمتكلمين في الاستدلال على وجود الله تعالى، ولكن المتكلمين يرون أن العالم مخلوق لله تعالى؛ فاستدلوا بدليل الحدوث القائم على مبدإ الخلق، بخلاف الفلاسفة الذين يرون أنه معلول لعلة واجبة يصدر عنها بطريق الفيض والصدور من غير إرادة ولا اختيار، وهذا يناقض الخلق كما سيأتي بإذن الله تعالى في المبحث الثاني؛ فاحتاج الفلاسفة إلى دليل لا يناقض أصولهم الفلسفية، فجاؤوا بـ**(دليل الإمكان)**؛ ليحققوا به الجمع بين أصولهم الفلسفية وموافقة الشريعة[١]

فتركوا الاستدلال بالحدوث على واجب الوجود، واستدلوا بـ(الإمكان) وقصدوا به افتقار الممكنات إلى علة تامة، والعلة التامة لا يتخلف مقتضاها، وبالتالي لا تكون الموجودات حادثة؛ بل قديمة، وهذه العلة هي واجب الوجود[٢]، وبهذا لا يتعارض هذا الدليل مع قولهم بقدم العالم، وقولهم بأن الله تعالى موجب بالذات.

ولم يكتفوا بهذا؛ بل عمدوا إلى (الحدوث) وفسَّروه تفسيراً يوافق نفس المعنى؛ فزعموا أن مفهوم الحدوث لا يلزم منه المسبوقية بالعدم! فقد يكون حدوثاً بـ(الذات) ومعناه: أنه صدر عن علة متقدم عليه بالرتبة علة له، لا أنه حادث بـ(الزمان) فيكون وجوده بعد عدم؛ بل هو قديم بـ(الزمان) وإن كان حادثاً بـ(الذات)، وفي ذلك يقول ابن سينا: «واعلم أنه كما أن الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان؛ فكذلك يكون محدثاً بحسب الذات؛ فإن المحدث هو الكائن بعد أن لم يكن، فالبعدية كالقبلية كما تكون بالزمان، قد تكون بالذات؛ فإذا كان الشيء له في ذاته أنه لا يجب له وجود؛ بل هو

---

(١) انظر الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص١٤٩).

(٢) انظر النجاة، لابن سينا (٢/ ٦٤)؛ المعرفة في الإسلام، للقرني (ص٥٠٨ ـ ٥١٠).

اعتبار ذاته وحدها بلا علتها لا يوجد[1]، وإنما يوجد بالعلة، والذي يوجد بالذات قبل الذي من غير الذات»[2]، ويعني بهذا: أن الشيء الحادث حدوثه إما أن يكون من جهة ما يتعلق بذاته وهو أنه لا يوجد، وإما أن يكون من جهة ما يتعلق بغيره ـ أي: علته ـ وهو أنه يوجد؛ وما كان له من ذاته هو المقدم على الذي من غيره؛ فإذا نظرنا إليه من جهة كونه لا يوجد الذي هو مقتضى ذاته، فإنه يكون بذلك متأخراً عن الشيء الذي يوجد من ذاته ـ وهو الواجب ـ، وتأخره ليس بالزمان وإنما بالذات؛ لأنه ما من وقت نفرضه فيه إلا ويكون من جهة ذاته لا يوجد، وليس لكونه لا يوجد ابتداء!

وبناء على هذا يكون الممكن الذي لم يحدث بعد ـ عندهم ـ محدثاً بالذات مع كونه لم يحدث!

والنتيجة: أن الحدوث بالذات هو نفس الإمكان؛ وما سبق ليس إلا تلاعباً بالألفاظ، وصرفاً للحديث عن سياقه؛ لأن معنى كون الشيء حادثاً ليس إلا أن وجوده بعد عدم بمقتضى العلم الضروري، ولا معنى للحدوث إلا ذلك؛ وهذا إنما وقعوا فيه ليسلم لهم أصلهم في أن الفاعل علة تامة لا بد أن يصدر معلولها معها، فالقديم لا يمكن أن يصدر عنه حادث متأخر عنه في الزمان، «فقالوا: إن كانت العلة الأزلية لوجود العالم تامة، وجب قدم معلولها؛ فيلزم قِدم العالم، وإن كانت غير تامة؛ فلا بد لتمامها من سبب، والقول فيه كالقول في حدوث العالم؛ فيبطل الحدوث؛ فتعين الأول: وهو أن تكون العلة القديمة تامة؛ فيجب قدم العالم»[3]، فحرصوا على إبقاء هذا الأصل مع الاستدلال على واجب الوجود.

---

(١) أي: إذا نظرنا إليه باعتبار ذاته وحدها دون النظر إلى علته؛ فإننا نفرضه غير موجود.

(٢) النجاة، لابن سينا (٢/ ٧٥).

(٣) مسألة حدوث العالم، لابن تيمية (ص٥٩)، وانظر النجاة، لابن سينا (٢/ ٧٥)، والمعرفة في الإسلام، للقرني (ص٥٠٨)، والمسائل العقدية عند الفلاسفة، لأحمد رمضان (ص١٧٠).

دليل الإمكان عند الفلاسفة له صورتان:

الأولى: يكون الاعتماد فيها على التصور المحض، وذلك من خلال: تصوّر الوجود من حيث هو وجود، ثم تصوره متنوعاً إلى واجب وممكن؛ فبتصور الواجب يحصل المقصود مباشرة، وبتصور الممكن يستدل به على الواجب؛ لأن الممكن لا بد له من واجب.

وفي ذلك يقول ابن سينا: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من الصمات إلى **تأمل لغير نفس الوجود**، ولم يحتج إلى اعتبار آخر من خلقه وفعله»[(١)]

الصورة الثانية: الاعتماد فيها على النظر في الموجودات: فوجودها ضروري، ثم نفرض أنها منقسمة إلى: واجبة وممكنة، وبهذا يحصل المطلوب مباشرة؛ لأن الواجب عرف بهذا الاعتبار، أو نفرض أنها ممكنة فقط، فلا بد أن ينتهي وجودها إلى واجب، وإلا لزم التسلسل والدور، وهما ممتنعان[(٢)]

في هذه الصورة يقول ابن سينا: «لا شكَّ أن هنا وجوداً، وكل موجود فإما واجب، وإما ممكن؛ فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود»[(٣)]

وتسمى الصورة الأولى عندهم بطريقة النزول، والثانية تسمى طريقة الصعود، وفي ذلك يقول الفارابي: «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنع، ولك أن تعرض عنه وتلحظ **عالم الوجود المحض** وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات، وتعلم كيف يبتني عليه الوجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل»[(٤)]،

---

(١) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (٣/ ٥٤)، وانظر الجانب الإلٰهي عند ابن سينا، لسالم مرشان (ص٧٥).

(٢) انظر الجانب الإلٰهي من التفكير الإسلامي، لمحمد البهي (ص٣٧٤).

(٣) النجاة، لابن سينا (٢/ ٨٩).

(٤) فصوص الحكم، للفارابي (ص٦)، وعيون المسائل، له (ص٥٠).

فالطريقان صحيحان عندهم، ولكن طريق الوجود المحض هو الأفضل عندهم.

يقول ابن سينا عن طريقة الاستدلال بالوجود المحض بعد تصحيحه طريقة الاستدلال بالممكنات: «لكن هذا الباب أوثق وأشرف»، ثم يختم الدليل بقوله: «أقول: هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه»[١]

وبهذه الطريقة تخلصوا من معارضة الاستدلال على واجب الوجود لأصولهم الفلسفية، ولكن هذا الدليل لا يقتضي الدلالة على وجود الله؛ لأن أصل استدلالهم هو مجرد تصور، والتصور أمر ذهني لا يُثْبِت وجوداً خارجيّاً؛ بل يمكن تصور الممكن والمستحيل.

ثم إن الاستدلال بالإمكان ـ بهذا المفهوم ـ لا يمكنهم به إثبات واجب ولا ممكن، كما قال الإمام ابن تيمية: «فأما إذا فسَّر الممكن بالممكن الذي ينقسم إلى قديم واجب بغيره، وإلى محدث مسبوق بالعدم ـ كما هو قول ابن سينا وأتباعه ـ فلا يصح لهم على هذا الأصل الفاسد لا إثبات واجب بنفسه، ولا إثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه»[٢]؛ وذلك لأنهم ذكروا في المنطق أن الممكن يمكن أن يفسر بمعنيين: إما أنه بمعنى ما ليس بممتنع وهذا هو مذهب العامة عندهم، أو بمعنى ما ليس بواجب ولا ممتنع وهذا هو مذهب الخاصة[٣]، فعلى المعنى الأول يكون الواجب ممكناً لأنه ليس بممتنع، وعلى المعنى الثاني لا يمكن أن يكون الممكن قديماً؛ لأن القديم لو فرض سلبه لكان محالاً، والممكن لا يحصل محال بفرض سلبه أو فرض وجوده.

ففي كِلا الحالين لا يمكن فرض ممكن قديم غير الواجب، إذ المعنى الأول وإن جُعل فيه الممكن قديماً إلا أنه يدخل فيه الواجب، ولا يكون بهذا الاعتبار قسيماً للواجب، فلا يصلح أن يترتب الممكن على الواجب؛ لأنه جزء منه.

---

(١) الإشارات والتنبيهات (٣/ ٥٤ ـ ٥٥).

(٢) درء التعارض (٢/ ٨٨).

(٣) انظر: النجاة، لابن سينا (١/ ٢٧ ـ ٣٠).

وبالمعنى الثاني الذي يكون فيه الممكن قسيماً للواجب لا يمكن عندهم أن يكون قديماً؛ لأنه لا يكون محال لو فرض غير موجود؛ **فأقروا بأن القول بممكن قديم متعذر كما هو قول أكثر العقلاء**، وهذا تناقض منهم، وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: «وكلامهم في الإلٰهيات وفي هذا الممكن القديم الأزلي مضطرب غاية الاضطراب ـ كما ذكره ابن رشد وغيره ـ وأما كلامهم فيه في المنطق وغيره فوافقوا فيه سلفهم أرسطو وأتباعه وسائر العقلاء، وصرحوا بأن الممكن الذي يمكن وجوده ويمكن عدمه؛ **لا يكون إلا محدثاً مسبوقاً بعدم نفسه**، وقسموا الممكن إلى أقسام كلها محدثة وجعلوا قسيم الممكن العامي هو الضروري الواجب وجوده، وهو القديم الأزلي، وصرحوا بأن ما كان قديماً أزليّاً يمتنع أن يقال: إنه ممكن يقبل الوجود والعدم»[1]

فلا يمكنهم إثبات واجب الوجود، ولا يمكنهم إثبات ممكن يقبل الوجود والعدم إلا بالاعتماد على أنه حادث، وجَعْل الممكن المفتقر إلى الواجب هو ما يقبل الوجود والعدم، أما إذا كان الممكن قديماً؛ فإنه يستحيل مع هذا أن يثبت واجب الوجود، وذلك لأن القديم يستغني بنفسه عن غيره، وإلا لم يكن قديماً[2]

وبهذا يظهر تناقض القوم، ولا بد أن يتناقضوا لأنهم أرادوا الجمع بين **أمرين متناقضين**:

الأول: أصولهم في قدم العالم، وكونه معلولاً لعلة قديمة، فلا يتأخر عنها.

الثاني: إظهار موافقة المتكلمين في الاستدلال على وجود الله، باعتبارهم يمثلون الإسلام في ظنهم، والاستدلال على وجود الله لا يمكن إلا باعتبار الخلق والحدوث، وهذا يناقض الأمر الأول.

وبعد بيان منهج الفلاسفة في إثبات واجب الوجود، تأتي الفقرة التالية في بيان منهج الرازي في ذلك، وهل تأثر بهم أم لا؟

---

(١) درء التعارض (٥/ ٢٠). وانظر (٩/ ١١٦)، (٨/ ١٢٤، ١٣٣، ١٨٦، ١٨٧).

(٢) انظر درء التعارض (٣/ ٣٣٧ ـ ٣٤٩)، ومنهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في إثبات وجود الله (٢/ ٧٦٢ ـ ٧٦٣).

منهج الرازي في إثبات وجود الله

مسألة إثبات وجود الله أخذت في كتب الرازي حظّاً وافراً، وعُني بها كثيراً، وتوسع فيها؛ لأنه يرى أن الاستدلال على وجود الله ليس محصوراً في طريق واحد؛ بل يذكر عدة أدلة على وجود الله، ولا شك أن هذا من المطالب الشريفة؛ بل هو أعظم مطلب عنده، وقد تقدم في بيان منهجه أنه يرى المبالغة في الاستدلال على المطالب الشريفة، **ومن هنا دخل على الرازي الاهتمام باستدلالات الطوائف، ومنهم الفلاسفة**، ولكن طريق الفلاسفة ليس هو طريق الرازي الوحيد في الاستدلال؛ بل هو أحد الأدلة التي يمكن الاستدلال بها، ويمكن إجمال منهجه في النقاط التالية:

- تنوع الأدلة عند الرازي.
- استدلال الرازي بدليل الفلاسفة.
- ترجيح الرازي بين الأدلة.

أولاً: تنوع الأدلة عند الرازي:

يرى الرازي أن الأدلة على وجود الله تعالى متنوعة متعددة، لكنه يحصر الدلائل القطعية في بعض الأدلة، وفي ذلك يقول: «واعلم أننا بيّنّا في الكتب العقلية أن الطريق إلى إثباته ﷻ: إما الإمكان، وإما الحدوث، وإما مجموعهما، وكل ذلك إما في الجواهر، أو في الأعراض؛ فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده ﷻ **ستة لا مزيد عليها**»[1]، والدلائل الأخرى التي يذكرها غير هذه الستة، فهي عنده من الدلائل الإقناعية.

وذلك لأن الدلائل عنده على **نوعين**:

النوع الأول: دلائل قطعية، ويرجعها إلى الدلائل الستة السابقة، وسيأتي

---

(١) التفسير الكبير (٢/ ٨٩).

بيانها قريباً[1].

النوع الثاني: دلائل إقناعية، ويرى أنها قد تفيد القطع إذا كثُرت، وفي ذلك يقول: «اعلم: أن الدلائل قد تكون قطعية، وقد تكون إقناعية، والاستكثار من الدلائل الإقناعية قد ينتهي إلى إفادة القطع؛ وذلك لأن الدليل الإقناعي الواحد يفيد الظّن، فإذا انضم إليه دليل قويَ الظّن، وكلما سمع دليل آخر، ازداد اليقين قوة، وقد ينتهي إلى حصول الجزم واليقين»[2].

وذكر تحت الدلائل الإقناعية حديثاً، وروايات عن الصحابة، وبعض الأئمة والعلماء، كنماذج وأمثلة لبعض الاستدلالات المقبولة التي استخدمها أكابر الناس كما عبّر[3]، وهي عبارة عن جوابات مختصرة على بعض من شكَّ في وجود الله أو ربوبيته أو ألوهيته من الدهرية وغيرهم، وتلك الأجوبة هي في مجملها ردٌّ إلى الفطرة، وما في هذا العالم مما يدل على مبدعه ﷻ، كما هي طريقة السلف.

وذكر أيضاً طرقاً لبعض المهتمين ببعض الجوانب من العلوم؛ كأهل التاريخ، وأهل الفلك، ونحوهم، وذكر أيضاً طرق المتصوفة أصحاب الرياضات والمكاشفات[4].

وهذه الأدلة يحكيها منسوبة لأصحابها كأقوال مقبولة، ولا يتبناها، إلا دليل المشاهدة والكشف فقد فصّل فيه، ويرى أنه دليل عجيب أكيد قاهر، وبه يقع نور وحالة قاهرة وقوة عالية، ويتجلى به للنفس أنوار عالية علوية وأسرار إلٰهية، ويرى أنه يحتاج إلى مقامات ثلاثة، بها يتحقق شيءٌ من المقصود، وبها يأمن من الوقوع في المغالطات، **وهي**:

المقام الأول: قبول النفس لهذا الأمر، فالنفوس منها ما فيه درجة عالية

---

(١) (ص١٣٢).

(٢) المطالب العالية (١/ ٢٣٩)

(٣) انظر المطالب العالية، (١/ ٢٤٠ ـ ٢٤٨)، وذكرها أيضاً في التفسير الكبير (٢/ ٩٠ ـ ٩٢).

(٤) انظر: المطالب العالية (١/ ٢٤٩ ـ ٢٧٨). وانظر فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، للزركان (ص١٧٤ ـ ٢٠١)، وفخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، لخديجة حمادي (١/ ٢٧٣).

من القبول، ومنها نفوس فيها شيء من القبول، ومنها نفوس لا يوجد فيها شيء من القبول، فالعبرة في هذا الباب بالتي يحصل عندها القبول، والنوع الثاني قد يستفيد ويجد لذلك أثراً، لكنه لا يصل، فضلاً عن النوع الثالث.

المقام الثاني: تخليص النفس من ذكر غير الله، وإشغالها بذكره تعالى.

المقام الثالث: ممارسة النظر والاستدلال، حتى يميز الحقائق من الأوهام[١]

ويختم تلك المقامات بقوله: «فلو كان الإنسان كاملاً في طريقة الاستدلال الفكري، ثم رزق الكمال في طريقة التصفية والرياضة، وكانت نفسه في مبدأ الفطرة عظيمة المناسبة لهذه الأحوال، كان ذلك الإنسان واصلاً في هذه المدارج والمعارج إلى أقصى الغايات»[٢]

ثم يبين أنواع الأدلة عند أصحاب المكاشفات والمشاهدات، وأنها **أربعة**:

١ ـ الاستدلال بالروحانيات التي تشهد الفطرة بوجودها، وأنها أعلى حالاً من الجسمانيات، وشاهدة بأن الروحانيات مستولية على الجسمانيات، وأن مراتب الجسمانيات متفاوتة، فكذلك مراتب الروحانيات؛ وبهذا يعلم أنه يجب أن يحصل في الوجود موجود روحاني هو أعلى وأكمل وأشرف، من كل الروحانيات التي هي عالية في الشرف على الجسمانيات، فيكون ذلك الموجود أعلى من كل الموجودات وأشرف وأكمل[٣]

٢ ـ كما أن النيرات موجودة في عالم الجسمانيات، وأن أعظمها واحد هو الشمس، فكذلك يوجد نيرات في عالم الروحانيات، لما عُرِفَ من أن الروحانيات أكمل من الجسمانيات، وأنه كما كان النير الأعظم في الجسمانيات واحداً، كان النير الأعظم في الروحانيات واحداً فقط، يُبْطِل نورُه

---

(١) انظر المطالب العالية (١/٥٤ ـ ٥٩).

(٢) المطالب العالية (١/٥٨ ـ ٥٩).

(٣) انظر المطالب العالية (١/٢٦٢ ـ ٢٦٣).

كلَّ نور، ويبطل إشراق وجوده كل موجود[1]

٣ ـ التضرع الذي يجد الإنسان نفسه مضطراً إليه، في حال شدة الضيق، وهذا يدل جميع العقول السليمة على وجود الله.

٤ ـ ما يراه الناس بالتجربة من إجابة دعوة المظلوم، وإغاثة الملهوفين، مما يدل على إلٰه يسمع الدعاء ويجيب النداء[2]

وحين نتأمل الأدلة السابقة نجد أن الأول، دليل صوفي فلسفي، يقوم على نظرة فلسفية من تقسيم العوالم إلى جسمانية وروحانية وأن الروحانية أشرف، ونجد الثاني مركَّباً على نفس التقسيم الأول، واستخدمه باعتبار آخر هو النظر لأشرف الجسمانيات النيرات، وأن أشرفها لا يكون إلا واحداً، وقاس على ذلك الروحانيات، وهذا أيضاً دليل صوفي فلسفي، ويلحظ فيهما الصنعة الفلسفية في نظم الدليل وتركيبه، وهي قريبة من هذا الوجه من طريقته في تركيب الأدلة العقلية الآتية قريباً إن شاء الله تعالى.

أما الدليل الثالث، فهو دليل الفطرة والضرورة التي يجدها الإنسان من نفسه في الشدائد والمضايق، فلا يملك إلا أن يتجه لمن فطر النفس على معرفته، وهو طريق شرعي صحيح، ذكر الله ﷻ إقرار المشركين به، ولجوؤهم إليه في الشدائد بقوله: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ۝٦٥﴾ [العنكبوت: ٦٥]، وكذلك الرابع، فإنه يرجع لمشاهدة الناس تحقق الطلب والدعاء، عند دعائهم وطلبهم وهذا دليل صحيح شرعي يدل على المجيب لهم.

فأما الأدلة القطعية اليقينية، فهي الستة السابقة، لكنه عند التفصيل ذكر أربعةً منها واكتفى بها، وفي بعض الكتب لم يذكر غير الأربعة[3]، ولعله فعل

---

(١) انظر المطالب العالية (١/ ٢٧٠).

(٢) انظر المطالب العالية (١/ ٢٧١).

(٣) انظر: المعالم في أصول الدين (ص٤٤)، نهاية العقول (١/ ٣٩٩ ـ ٤٢٥)، ولذلك اكتفى الإيجي في «الموقف» بالأربعة (ص٢٦٦)، ودرء التعارض، لابن تيمية (١/ ٧٤)، (٥/ ٢٩٢)، (٧/ ٢٣٠).

ذلك لأن الدليلين الباقيين يرجعان لنفس الأدلة السابقة؛ إذ هما استدلال بمجموع تلك الأدلة[1]، وفيما يلي إجمال للأدلة الثلاثة، أما الرابع فهو دليل الإمكان الفلسفي وسيأتي مفصلاً في فقرة مستقلة.

الدليل الأول: حدوث الصفات:

ويسمى (حدوث الأعراض) وتقريره: أننا نشاهد حدوث أحوال وصفات، لا يقدر عليها البشر، فنستدل بها على محدِثها؛ وهذا مبني على ملاحظة حدوث هذا التشكُّل والصفات والأحوال، لهذه الأجسام قبل العلم بحدوث الذوات نفسها؛ لأن الذي نشاهد حدوثه هو هذه الصفات والأحوال لا الأجسام التي هي محل لتلك الأعراض، وفي ذلك يقول: «اعلم أن قبل العلم بإمكان ذوات الأجسام، وقبل العلم بحدوثها نشاهد حدوث أحوال وصفات لا يقدر البشر عليها؛ فلا جرم يمكننا أن نستدل بها على وجود صانع»[2]، لذلك أراد حصر محالّ تلك الحوادث المشاهدة، ليشتغل ببيان الدلائل فيها من خلال بيان تركبها وأحوالها المختلفة، فقال: «فاعلم: أن الأجسام التي هي المحالّ لهذه الحوادث المشاهدة المحسوسة: إما أن تكون الأجسام الفلكية، أو الأجسام العنصرية» ثم شرع في تفصيل كل منها ومواطن البحث فيها، وانتهى إلى أن هذا النوع من الاستدلال يرجع إلى التأمل في هذه المخلوقات وما فيها من أسرار؛ فقال: «ومن أراد الاستقصاء فيه؛ فكأنه لا يتم إلا بشرح أسرار حكمة الله في جميع مخلوقاته، وكل مبدعاته»[3]، وهذا التأمل محصور في نوعين من الأدلة: دلائل الأنفس، ودلائل الآفاق[4]؛ «أما دلائل الآفاق فالمراد كل ما هو غير الإنسان من كل هذا العالم وهي أقسام كثيرة... وأما دلائل الأنفس فالمراد منها دلالة أحوال بدن الإنسان ودلالة

---

(١) انظر: منهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في الاستدلال على وجود الله، ليوسف الأحمد (١/٣١٩)، ومنهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، لخديجة حمادي (١/٢٧٣).

(٢) المطالب العالية (١/٢١٥).

(٣) المطالب العالية (١/٢١٦).

(٤) انظر: الأربعين (١/٨٨).

أحوال نفسه على وجود الصانع القادر الحكيم»[١]

الدليل الثاني: إمكان الصفات:

ويسميه الرازي (إمكان الأعراض)، ويطلق عليه أيضاً (الواجب والممكن)، ويسمى أيضاً (دليل التخصيص)، (دليل الجواز)، وحاصله: النظر إلى صفات الأجسام المختصة بهذا الجسم دون غيره، واختصاص هذه الموجودات بما هي به عليه هو ما يدل على المخصِّص، ولا يمكن أن يكون ذلك المخصِّص ممكناً إلى غير نهاية، فوجب أن ينتهي إلى واجب، وفي ذلك يقول: «قد دللنا أن الأجسام بأسرها متساوية في تمام الماهية، وإذا كانت كذلك كان اختصاص جسم الفلك بما به صار فلكاً والأرض بما به صار أرضاً، أمراً جائزاً؛ فلا بد من مخصِّص، وذلك المخصِّص إن كان جسماً افتقر في تركيبه وتألفه إلى نفسه وهو محال، وإن لم يكن جسماً فهو المطلوب»[٢]

الدليل الثالث: حدوث الذوات:

ويسمى (دليل حدوث الجواهر والأجسام)، وتقريره: الأجسام محدثة، وكل محدَث، فله من محدِث، فجميع الأجسام لها محدِث، وذلك المحدِث يمتنع أن يكون جسماً أو جسمانيّاً وإلا لزم كونه محدِثاً لنفسه وهو محال[٣]، وبيان هذا الدليل له **طريقان**[٤]:

الأول: كل محدث فهو جائز الوجود لذاته (أي: ممكن الوجود لذاته)، وكل ما كان جائز الوجود لذاته؛ فهو مفتقر إلى المؤثر، «وفي هذا الطريق يستدل بحدوث الأجسام على كونها ممكنة الوجود، ثم يستدل بإمكانها هذا، على [افتقارها][٥] إلى الفاعل»[٦]، ورجح هذه الطريقة؛ في «المطالب العالية»

---

(١) التفسير الكبير (٢٧/ ٧٣).

(٢) المعالم في أصول الدين (ص٢٨ ـ ٢٩)، وانظر الأربعين (ص٨٣ ـ ٨٥).

(٣) انظر المعالم (٣٤)، والأربعين (١/ ٨٥)، والمطالب العالية (١/ ٢٠٠ ـ ٢١٤).

(٤) انظر الأربعين (١/ ٨٥).

(٥) في الأصل: (على افتقارهما)، ولعل الصواب ما أثبته.

(٦) المطالب العالية (١/ ٢٠٠).

ولذلك ختمها ـ بعد أن أجاب عن الإيرادات عليها ـ بقوله: «فهذا هو المراد من هذا الدليل، وعند الوقوف عليه يظهر أن السؤالات المذكورة ساقطة»[١]

الثاني: أن الأجسام محدَثة، وكل محدَث فهو محتاج إلى محدِث، وذكر الرازي لمن أخذ بهذا الطريق قولين في تقريره واعترض على كلٍّ منهما:

الأول: من قال إن دلالة الحدوث على المحدِث ضرورية، واعترض الرازي عليه بأن الضرورة تدل على احتياجه للمادة كاحتياجه للمحدِث، وأصحاب هذا القول لا يطَّردون القول بالضرورة في الاحتياج إلى المادة، الذي يقرُّ به جمهور العقلاء الأعظم؛ فهذا التفريق من المتكلمين بينهما تحكم محض، فلا عبرة بقولهم لأنه من باب الجدل والتعنت، فإنهم تعودوا إنكار البديهيات إذا احتاجوا لذلك، وادعاء الضرورة في غير موضعها[٢]، يقول هذا مع أنه قال: إن العلم به ضروري في بعض كتبه كما قال في (المعالم): «الأجسام محدثة، وكل محدَث، فله من محدِث، **والعلم به ضروري**»[٣]

الثاني: من قال: إنها استدلالية، ودليلها القياس على فعل الإنسان الحادث فإنه يدل على المحدِث له، واعترض الرازي عليه بأن القياس على احتياج فعل الإنسان للمحدِث لا يسلَّم لهم، إلا إذا ثبت أن علة تلك الحاجة في فعل الإنسان هي مجرد كونه حدوثاً، وهذا ما لم يثبتوه، فيبطل الاستدلال[٤]

ويُلاحظ أن الرازي يريد في كثير من السياقات ردَّ هذا الدليل إلى دليل الإمكان، فيجعل الحدوث دليلاً على الإمكان، ثم يجعل الإمكان دليلاً على الواجب، وإن كان في بعض المواضع يجعل نفس الحدوث دليلاً على المحدِث، من خلال الاستدلال على الحدوث.

ودليل الحدوث هو الدليل المشهور عند المتكلمين، وهو قائم على إقامة

---

(١) المطالب العالية (١/ ٢٠٦).

(٢) المطالب العالية (١/ ٢٠٧ ـ ٢٠٩).

(٣) المعالم (ص٣٤). وانظر الأربعين (١/ ٨٥)، والمطالب العالية (١/ ٢٠٠ ـ ٢١٤).

(٤) المطالب العالية (١/ ٢١٠ ـ ٢١٤).

الدليل على الحدوث، ثم الاستدلال به على المحدِث؛ فلمَّا استدلوا على الحدوث المعلوم بضرورة المشاهدة، وقعوا في الغلط لأنهم استدعوا نظريات للاستدلال بها على أمر بديهي، فاستدلوا بالخفي على الظاهر، وهذا وحده كافٍ في إبطال هذا الدليل، فضلاً عمّا لزم على هذا الاستدلال من اللوازم الباطلة من نفي صفات الله تعالى.

وختم الرازي الأدلة الإقناعية في «المطالب العالية» بتقرير وجه آخر لدليل (حدوث الصفات)، لم يشر إليه عند إجمال الأدلة، وهو الإشارة إلى ما في نفس المخلوقات من إحكام وإتقان[1]، وفي «نهاية العقول» جعله طريقاً خامساً، واعتبره راجعاً إلى الأدلة الأخرى[2].

ووجه كونه راجعاً إلى الأدلة الأخرى هو: أن تلك الأدلة؛ بل جميع الأدلة الصحيحة على وجود الله تعالى ترجع عند التأمل إلى النظر في هذه الموجودات والمخلوقات، إما باعتبار دلالة وجودها بعد عدم على موجدِها، أو دلالة إحكامها وإتقانها وما فيها من مظاهر العناية على محكِمها ومتقِنها، ويختلف النظر فيها باعتبارات، قد يجعلها الناظر دلالة واحدة بوجوه، وقد يجعلها ـ كما فعل الرازي وغيره ـ عدة أدلة باعتبارات مختلفة:

١ ـ إما باعتبار ما فيها من الإبداع والإتقان كما في هذا الوجه المشار إليه، وهو المعروف بـ(دليل الإحكام والإتقان) أو (دليل العناية).

٢ ـ وإما باعتبار حدوث تلك المظاهر وتغير أوصافها؛ كتحول النطفة أطواراً حتى تصير إنساناً كاملاً، وهذا يدل على محدِث لهذه الصفات، وهو (دليل حدوث الصفات).

٣ ـ وإما باعتبار إمكان وجود هذه الموجودات بصفة أخرى غير التي وجدت بها؛ كإمكان كون الحياة كلِّها ليلاً دون نهار، أو العكس، مع عدم حصول ذلك وتنوعها إلى ليل ونهار، فهذا يدل على مخصِّص لهذه الصفة دون

---

(١) انظر المطالب العالية (١/ ٢٣٣ ـ ٢٣٦).

(٢) نهاية العقول (١/ ٤٢٥).

غيرها، وهذا هو (دليل حدوث الصفات)، أو (دليل التخصيص) أو (دليل الجواز).

٤ ـ وإما باعتبار وجودها بعد عدم مما يدل على الموجِد لها، وهذا هو (دليل حدوث الذوات) أو (دليل الإيجاد والخلق)، أو (دليل الاختراع).

٥ ـ وإما باعتبار قبولها الوجود والعدم، مع ترجيح الوجود على العدم مما يدل على وجود المرجِح، وهذا هو (دليل إمكان الذوات).

وهكذا سائر الأدلة نستطيع أن نردَّها إلى النظر في حال هذا الكون العظيم بجميع ما فيه والاستدلال عليه تعالى بذلك؛

فـــ(فـــي كـــل شـــيء لـــه آيـــة تـــدل عـــلـــى أنـــه واحـــد)[1]

ولو اكتفى الرازي بهذا التقرير، لكان استدلاله صحيحاً سالماً، ولما وقع في الغلط؛ لأنها أمور بدهية لا تحتاج إلى نظر واستدلال؛ بل يكفي تنبه الساهي عنها، بلفت نظره إليها؛ لكنه بالغ في الاستدلال عليها، وأطال في مقدماتها، وافتعل الشبه ليرد عليها، فوقع في إشكالات كثيرة، ولا بد أن يقع فيها؛ لأنه استدل على ضرورة، والضرورة لا يستدل عليها؛ بل يستدل بها، وهذا هو مكان الغلط عنده في جميع الأدلة؛ فليس في نفس الاستدلال بالحدوث إشكال، وإنما الإشكال في الاستدلال على الحدوث، وهو معلوم بضرورة الحس، ومناقشة تلك الأدلة وتفصيلها ليس من اختصاص هذا البحث؛ لأنها أدلة كلامية سار فيها على طريقة أصحابه المتكلمين، وإن تكلم فيها بتفصيل ليس عندهم، فهو لم يخرج عن الدائرة الكلامية، وما قد يكون فيها من التأثر فهو موجود عندهم قبل الرازي، فهي أدلة كلامية.

ثانياً: استدلال الرازي بدليل الفلاسفة:

امتاز الرازي عن أصحابه المتكلمين بالاستدلال بدليل الفلاسفة، وسار

---

(١) أصل البيت: (وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد) ينسب لأبي العتاهية، انظر طبقات الشعراء، لابن المعتز (١/ ٢٠٧)، والأغاني، لأبي الفرج الأصبهاني (٤/ ٣٩)، وتاريخ بغداد، للخطيب (٧/ ٢٢٦).

عليه في أكثر كتبه، واهتم بتقريره، وامتدحه، ويعده من الدلائل اليقينية؛ بل هو أخصها عنده، ويسميه دليل (**إمكان الذوات**)[1]، و(**طريق الإمكان**)[2]، و(**إمكان الأجسام**)[3]، وهو المعروفُ بـ(**دليل الإمكان**) ويصفه بأنه «معتمد الحكماء»[4]، و«عمدة الفلاسفة»[5]، وبأنه «الوجه المشهور عند الحكماء»[6]، وفيما يلي بيان لموقف الرازي منه، مع مقارنته بموقف الفلاسفة حتى يتبين الأثر الفلسفي فيه، من خلال النقاط التالية:

١ ـ منزلة الدليل عند الرازي:

يمتدح الرازي هذا الدليل ويثني عليه؛ فيعقد في «شرح الإشارات والتنبيهات» فصلاً: «في أن الطريق الذي سلكه الشيخ[7] في هذا الكتاب في معرفة ذات الله وصفاته أجلّ من سائر الطرق»[8]، ويقول بعد تقرير هذا الدليل في «المطالب العالية»: «فثبت بما ذكرنا: أنه **لا يمكن الجزم** بوجود واجب لا تقبل حقيقته العدم البتة إلا بتقدير تلك المقدمات»[9]، ومما يدل على أهميته أنه الطريق المقدم عنده في عرض الأدلة في أكثر كتبه.

٢ ـ تقرير الرازي لدليل الإمكان:

يقول الرازي في تقرير الدليل: «نقول: لا شك في وجود موجود، وكل موجود إما أن تكون حقيقته مانعة من قبول العدم، وإما أن لا تكون؛ فالأول الواجب لذاته، والثاني هو الممكن لذاته؛ فثبت: أنه لا بد من الاعتراف بوجود موجود، وثبت: أن كل موجود، فهو إما واجب لذاته، وإما ممكن

---

(١) المعالم (٣٣)، والأربعين (١/ ٧١).
(٢) المباحث الشرقية (٢/ ٤٦٧).
(٣) نهاية العقول (١/ ٤٢٤).
(٤) المباحث المشرقية (٢/ ٤٦٧).
(٥) نهاية العقول (١/ ٤٢٤).
(٦) المطالب العالية (١/ ٧٢).
(٧) يعني: ابن سينا صاحب المتن «الإشارات والتنبيهات».
(٨) شرح الإشارات والتنبيهات (٢/ ٣٨٢).
(٩) المطالب العالية (١/ ١٣٥).

لذاته؛ ينتج: أن في الوجود، إما موجود واجب الوجود لذاته، وإما موجود[1] ممكن لذاته، [فإن][2] كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني؛ فنقول: الممكن لذاته لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح، وذلك المرجح إن كان واجب[3] فهو المطلوب، وإن كان ممكناً لذاته عاد التقسيم الأول فيه، فإما أن يتسلسل أو يدور، وهما محالان، وأما أن ينتهي إلى أن ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب»[4]

هكذا يقرر الرازي دليل الإمكان في كثير من كتبه[5]، ويجعله في «التفسير» ظاهراً معقولاً موافقاً للمنقول! وذلك في بيان المراد بـ﴿ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾ في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾ [النجم: ٤٢]؛ فقال: «المراد التوحيد، وقد فسر الحكماء أكثر الآيات التي فيها الانتهاء والرجوع بما سنذكره، غير أن في بعضها تفسيرهم غير ظاهر، **وفي هذا الموضع ظاهر**، فنقول: هو بيان وجود الله تعالى ووحدانيته، وذلك لأنك إذا نظرت إلى الموجودات الممكنة لا تجد لها بدّاً من موجد، ثم إن موجدها ربما يظن أنه ممكن آخر، كالحرارة التي تكون على وجه يظن أنها من إشراق الشمس أو من النار، فيقال: الشمس والنار ممكنتان، فمم وجودهما؟ فإن استندتا إلى ممكن آخر لم يجد العقل بدّاً من الانتهاء إلى غير ممكن؛ **فهو واجب الوجود، فإليه ينتهي الأمر**، فالربُّ هو المنتهى وهذا في هذا الموضع **ظاهر معقول موافق للمنقول**»[6]

---

(١) في الأصل: (موجود لذاته ممكن لذاته) ولا يستقيم به المعنى، ولعل الصواب حذف كلمة (لذاته) الأولى، كما أثبته.

(٢) ساقطة من الأصل، وسياق العبارة يقتضي إضافتها.

(٣) هكذا في الأصل من غير نصب، فإما أن يكون خطأ نحوياً فيكون الصحيح (واجباً)، أو يكون المضاف إليه ساقطاً، فتكون (واجب الوجود)، والله أعلم.

(٤) المطالب العالية (١/ ٧٢).

(٥) انظر المباحث المشرقية (٢/ ٤٦٧)، والأربعين في أصول الدين (١/ ٧١)، والتفسير الكبير (١/ ٢٣٣)، (١٢/ ١٥٣)، والمعالم (ص٣٣)، وشرح الإشارات والتنبيهات (٢/ ٣٨٣).

(٦) التفسير الكبير (٢٩/ ١٦).

وما سبق من الاستدلال فهو على الطريقة الثانية عند الفلاسفة التي يسمونها طريقة الصعود ـ من الممكنات إلى الواجب ـ، وأما الطريقة الأولى (النزول) ـ طريقة الاستدلال بالوجود المحض ـ فإن الرازي لا يوافقهم عليها، كما سيأتي في الفقرة التالية.

٣ ـ مقارنة بين دليل الإمكان عند الرازي، وبين دليل الفلاسفة:

مرّ فيما سبق تقرير الرازي وامتداحه لدليل الفلاسفة، متابعاً فيه الفارابي وابن سينا، فوافقهم في الاعتبار الثاني الذي ينطلق من النظر في الموجودات المتعينة في الخارج، على ما سبق بيانه.

وخالفهم في اعتماد الاعتبار الأول، وهو التأمل في نفس الوجود الذي يعده ابن سينا أوثق وأشرف، وأنه طريقة الصدِّيقين؛ ولذلك أورد عليه **اعتراضين**:

أحدهما: أن معرفة واجب الوجود لا تحصل إلا إذا اعتبرنا أحوال وجود هذه المحسوسات؛ لأن إثبات أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر هو في حقيقته استدلال بوجود الممكن على الواجب، وهذا وإن كان صحيحاً في نفس الأمر؛ إلا أن ابن سينا يتكلم عن ممكن متصوِّر، وليس عن ممكن موجود بالفعل؛ بل يجعل نفس التصور للوجود ـ بقطع النظر عن كونه واجباً أو ممكناً ـ ضرورةً.

والثاني: أنه على فرض التسليم بدلالته على واجب الوجود؛ فإنه لا يدل على إمكان الأجسام واحتياجها إلى مؤثر؛ وبالتالي يبقى الشك في أن الواجب الوجود هل هو هذه الأجسام أو غيرها؟![1]

وهذا لازم ـ أيضاً ـ على الطريقة الثانية التي وافقهم فيها، وهي النظر في حال الموجودات، وهذا الإيراد هو الذي جعل الرازي يدلِّل على ذلك استقلالاً في فصلٍ بعنوان: (بيان أن العالم المحسوس ليس واجب الوجود

(١) انظر المطالب العالية (١/ ٥٤).

لذاته) معترفاً بذلك إذ قال: «اعلم أن الدليل الذي ذكرناه، أفاد **أنه حصل في الوجود موجود واجب لذاته فقط**، فأما أن ذلك الواجب شيء مغاير لهذا العالم المحسوس، **فذلك لا يحصل من ذلك الدليل**؛ بل يجب علينا إقامة الدليل على أن هذا العالم المحسوس ممكن الوجود لذاته»[1]

وبعد ذكره للاعتراضين السابقين، قال: «فثبت بما ذكرنا: أن معرفة واجب الوجود لذاته، لا تحصل إلا إذا اعتبرنا أحوال **وجود هذه المحسوسات**، فإنا إذا بيَّنا أنها ممكنة لذواتها، ثم بيَّنا أن الممكن لذاته لا بد له من مرجح. . »[2]، وقال نحوه في «التفسير»: «لا دليل على وجود الإلٰه **إلا هذا العالم المحسوس**»[3]

ونجد في «المباحث المشرقية» ما يخالف ظاهرُه رأيَه هذا، حين يقول: «واعلم: أن من الناس من يظن أنه يحتاج في إثبات واجب الوجود إلى إمكان العالم، **وليس الأمر كذلك!**؛ بل يكفينا ذلك بالأمر الذي ذكرناه من أن الموجودات إن كان فيها واجب الوجود، فقد حصل المقصود، وإن لم يكن فيها ما هو واجب فالكل ممكن، والممكن مستند إلى الواجب؛ ففي الموجودات على كل حال موجود واجب الوجود، ثم إذا شرعنا في صفات واجب الوجود، فحينئذ يظهر أن العالم بما فيه من الجواهر والأعراض ليس بواجب الوجود؛ بل هو من آثار وجوده»[4]، ثم ذكر أدلتهم في إثبات إمكان العالم، وذكر أنها ليست سالمة من النقد.

فهو يرى ـ كما تقدم ـ أنه لا بد من اعتبار المحسوسات لمعرفة واجب الوجود، ولكنه في «المباحث المشرقية» يرى أن الاستناد في إثبات واجب الوجود بالنظر إلى إمكان العالم غير صحيح، ويرى أن الصحيح الابتداء بالتقسيم إلى واجب وممكن أولاً، ثم بالنظر في صفات الواجب التي يعرف بها الواجب، ويتميز عن الممكن ثانياً.

---

(١) المطالب العالية (١/ ١٧٠).
(٢) المطالب العالية (١/ ٥٤).
(٣) التفسير الكبير (١/ ١٤٩).
(٤) المباحث المشرقية (٢/ ٤٦٩).

فهذا وإن كان نزولاً من الواجب إلى الممكن، إلا أنه قائم على التمييز بين الواجب والممكن، من خلال ما يتصف به الواجب، لا من خلال ما يتصف به الممكن كما في الطريقة السابقة له؛ فليس فيه رجوعاً إلى التصور المحض، وإن كان التأثر بفكرة النظر في الوجود المحض واضحاً من ابتدائه بالتقسيم، وكأنه معجب به لكن يعرف أنه مشكل فيحاكيه في التعبير.

وأشار إلى قريب من هذا المعنى في «التفسير» فقال: «وقد **ثبت في العلوم العقلية** أن طريق الخلق في معرفة الصانع على وجهين: منهم من عرف الصانع ثم توسل بمعرفته إلى معرفة مخلوقاته **وهذا هو الطريق الأشرف الأعلى**، ومنهم من عكس وهو **طريق الجمهور**، ثم إنه سبحانه ختم كتابه الكريم بتلك الطريق التي هي أشرف الطريقين فبدأ بذكر صفات الله وشرح جلاله وهو سورة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص]، ثم أتبعه بذكر مراتب مخلوقاته في سورة ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١﴾ [الفَلَق]، ثم ختم بذكر مراتب النفس الإنسانية وعند ذلك ختم الكتاب»[1]

وذكر نحوه في موضع آخر تعقيباً على نقل عن القشيري أنه قال: «المحققون فإنهم ما رأوا شيئاً إلا وكانوا قد رأوا الله **قبله**» ثم علق عليه، فقال: «قلت: وتحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الإنْ، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان اللِّم **ومعلوم أنَّ برهان اللِّم أشرف**[2]»[3]

ففي هذه النصوص يشير إلى شرف طريقة النزول وتفضيلها على طريقة الصعود، فينطلق من التقسيم إلى واجب ممكن، ثم الاستدلال على الممكن بمخالفته لصفات الواجب وأنه مجرد أثر لذلك الواجب، ولم يبطل طريقة

---

(١) التفسير الكبير (٣٢/ ١١٣).

(٢) برهان الإنّ: هو الذي يفيد أن الشي ء موجود من دون أن يبين سبب وجوده، وأما برهان اللم: فهو الذي يفيد وجود الشيء وسبب وجوده. وقد يقال على الاستدلال من العلة الى المعلول برهان (لمي)، ومن المعلول الى العلة برهان (إني). انظر المعجم الفلسفي، لصليبا (ص١٢٣ ـ ١٢٤).

(٣) التفسير الكبير (١/ ٩٠).

الصعود كما فعل في «المباحث المشرقية»، والظاهر أنه يبني كلامه هنا على منطلقات صوفية في الاشتغال بالخالق عن الخلق، لكن التأثر بفكرة الفلاسفة حاصل هنا أيضاً من جهة ابتدائه بالتقسيم، كما أن قوله: (وقد ثبت في العلوم العقلية) فيه إشارة إلى أنه يعضد الفكرة الصوفية بما في الطرق الفلسفية.

ويبقى أنه في سائر كتبه ينطلق صاعداً من نفس المحسوسات إلى إثبات الواجب؛ بل نقدهم في النظر للوجود المحض بما سبق.

والاعتماد على نفس التقسيم وإن ظنَّ الرازي أنه مخرج يعدِّل به دليل التصور المحض إلا أنه في الحقيقة «لا يستلزم ثبوت كل من القسمين؛ بل لا بد من دليل على ثبوتهما، وإلا **فمجرد التقسيم دعوى مجردة عن الدليل**، كما لو قيل: الوجود ينقسم إلى ما هو ثابت، وما ليس بثابت، أو ينقسم إلى قديم وحادث، أو ينقسم إلى واجب وممكن، وما ليس بواجب، ولا ممكن؛ فهذا التقسيم دائر بين النفي والإثبات، لكن لا يستلزم ثبوت كل من الأقسام»[1]

ويرجع إلى نفس الإشكال عند الفلاسفة، وهو الاستدلال على نفس التقسيم، وهذا ما يحتاج إلى النظر للموجودات، كما أقرَّ به فيما سبق.

ومما نحتاجه في المقارنة بين الرازي والفلاسفة: بيان معاني المصطلحات المؤثرة في جوهر الدليل عند الطرفين؛ فذلك مما يكشف مدى الاختلاف والتوافق، والمؤثر من تلك المصطلحات، هو معنى **(الوجوب)** و**(الإمكان)**، والتفريق بين الممكن والحادث، وعلة افتقار الممكن إلى الواجب؛ ونعرف معنى الوجوب والإمكان عند الفلاسفة، وهل يوافقهم الرازي في معناهما؟ وهل العلاقة بين الحدوث والإمكان عند الرازي يراها الفلاسفة كذلك؟ وهل علة افتقار الممكن إلى الواجب عند الفلاسفة هي كذلك عند الرازي؟

لبيان ذلك يقال: **(الوجوب والإمكان)** متقابلان لا يخلو الموجود من

---

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ١٧٥ ـ ١٧٦).

الاتصاف بأحدهما، إما الوجوب أو الإمكان؛ فإن خلا منهما فهو الممتنع، والممتنع غير موجود، ويقال للمتصف بالوجوب: واجب الوجود، وللمتصف بالإمكان: ممكن الوجود.

ـ ويعرِّف ابن سينا الواجب الوجود بأنه «الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال»، والممكن الوجود بأنه: «الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض محال» فالواجب الوجود: «هو الضروري الوجود، والممكن الوجود: هو الذي لا ضرورة فيه بوجه؛ أي: لا في وجوده، ولا في عدمه»[(١)]

ـ وأما الرازي فيعرِّف الواجب والممكن أثناء عرضه لدليل الإمكان، فيقول: «كل موجود إما أن تكون حقيقته مانعة من قبول العدم، وإما أن لا تكون، فالأول الواجب لذاته، والثاني هو الممكن لذاته»[(٢)]، فالواجب عند الرازي: هو ما كانت حقيقته مانعة من قبول العدم، والممكن: هو ما كانت حقيقته لا تمنع من قبوله العدم، وعرف الإمكان بأنه: «هو عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمنع وجوده ولا عدمه، امتناعاً واجباً ذاتيّاً»[(٣)]، فيكون الوجوب: هو كون الشيء في نفسه لازم الوجود، ممتنع العدم امتناعاً واجباً ذاتيّاً، ويقول في موضع آخر: «ومرادنا من لفظ (الإمكان)، هو كون الشيء بحيث يجوز أن يستمر على ما هو عليه قبل ذلك، ويجوز أن لا يبقى على ما كان عليه قبل»[(٤)]

وهذان التعريفان للواجب والممكن عند كلٍّ من ابن سينا، والرازي؛ لا يختلفان في المعنى، وبناء عليه لا يمكن أن يوجد قديم ممكن؛ لأن القديم فرض عدم وجوده محال؛ لكن ابن سينا يتناقض؛ لأنه في الإلٰهيات ـ كما

---

(١) النجاة (٢/ ٧٧).

(٢) المطالب العالية (١/ ٧٢). وانظر: المباحث المشرقية (٢/ ٤٦٧)، والأربعين (١/ ٧١)، والتفسير الكبير (١/ ٢٣٣)، (١٢/ ١٥٣).

(٣) الأربعين (١/ ٧٠)، وانظر المطالب العالية (١/ ١٢٢).

(٤) المطالب العالية (١/ ٢٠٥).

سبق ـ يجعل الإمكان لا يتعارض مع القدم؛ فيمكن عنده أن يوجد ممكن قديم، فيعارض نفسه فيما يقرره في المنطق، وما عليه عامة العقلاء، كما سبق بيانه[1].

وافتقار الممكن إلى الواجب عندهم، هو احتياجه إلى سبب هو نفس كون الممكن معلولاً للواجب، فهو ممكن في ذاته وإمكانه ليس إلا من نفسه، والواجب إنما هو علة في ترجيح وجوده على جهة اللزوم لأنه ـ أي: الواجب ـ علة تامة[2]، **وهذا هو جوهر الخلاف بين الفلاسفة وبين المتكلمين؛ بل وعامة المسلمين وأهل الملل**، وهو أنهم جعلوا افتقار العالم لله هو كونه موجداً له بالفعل، بعد كونه موجوداً بالقوة بنفسه ـ وقد يكون اشتغالهم بالإمكان هو من التلبيس المقصود![3] ـ فجعلوا العلّة المحوجة للمؤثر هي الإمكان، لا الحدوث، وعقد ابن سينا لذلك فصلاً في (النجاة)، مشيراً إلى ضعف كون الحدوث علَّة الحاجة، فقال: (فصل في أن علَّة الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين)[4]

واشتغلوا بالنظر في الإمكان في مقابل الوجوب، وتركوا النظر في الحدوث مقابل القدم.

والرازي يوافقهم في ترجيح أن العلة في الافتقار هي الإمكان لا الحدوث، وهذا ما أشار إليه بعد تأكيده أن الطريق هو مشاهدة المحسوسات، بقوله: «فإذا عرفت هذا فنقول: منشأ الحاجة إما الإمكان، وإما الحدوث، وإما مجموعهما؛ فهذه أحوال ثلاثة وهي إما أن تعتبر في الذوات أو في الصفات، فللمجموع طرق ستة»[5]، ويصحح تلك الاعتبارات ثم يميل إلى

---

(١) في منهج الفلاسفة في الاستدلال على واجب الوجود (ص١٢٧).

(٢) انظر النجاة، لابن سينا (٢/ ٩١ ـ ٩٤).

(٣) وتعمد التلبيس أمر واضح عندهم، وقد لاحظه الرازي، وعلق عليه في المطالب العالية (١/ ٨٧)، وأشار ابن تيمية إلى بعض حيل القوم في تمرير أفكارهم، درء التعارض (١/ ٢٩٥).

(٤) النجاة، لابن سينا (٢/ ٦٤).

(٥) المطالب العالية (١/ ٧١).

ترجيح كون الإمكان هو علَّة الحاجة لا الحدوث، وأن الحدوث غير معتبر في تحقيق الحاجة؛ لإشكال في الحدوث، هو أنه ـ أي: الحدوث ـ صفة للوجود، الذي هو متأخر عن تأثير القادر فيه، فجَعْلُه علَّة للحاجة، أو جزءاً من هذه العلة، أو شرطاً لهذه العلة، يلزم منه تأخر الشيء عن نفسه بمراتب؛ وهو محال[1]، وهذا الإشكال سببه الخلط بين ترتيب الأمور في الذهن، وبين ترتيبها بحسب العلم بها؛ فالإمكان وإن كان مقدماً في الذهن على الحدوث ـ أي: أن الشيء ولو لم يكن ممكناً لما حدث ـ إلا أن معرفتنا بكونه حادثاً حصلت قبل معرفتنا بكونه ممكناً، فنحن لم نعرف إمكانه إلا من حدوثه!

وهنا يأتي السؤال: هل الرازي يوافقهم في أن (الإمكان) لا يلزم منه الحدوث، وأنه قد يكون ممكناً قديماً، أم لا؟

هذا ما لا يمكنه موافقتهم فيه، مع قوله بالحدوث؛ فإنهم ما قالوا به إلا رفضاً لدليل الحدوث؛ لأن الحدوث يعارض عقيدتهم في قدم العالم ـ كما تبين مما سبق ـ وإن فعل ذلك تناقض.

فليس أمام الرازي إلا أن يرفض الحدوث ليوافقهم على تمام قولهم، أو يخالفهم في إمكان أن يكون الممكن قديماً، فيكون معنى الإمكان عنده مختلفاً عن معناه عند الفلاسفة، أو أن يخالف المتكلمين والفلاسفة، ويقول بما يوافق العقل والشرع فيجعل الحدوث والإمكان يدل على حاجة المحدَث والممكن وافتقارهما إلى فاعل، وليس نفس الحدوث والإمكان هي التي جعلت المحدَث والممكن مفتقراً.

وجَمْعُ الرازي بين دليلي الحدوث والإمكان يدل على أنه لا يقصد أن الإمكان قد يجتمع مع القدم؛ لأن هذا يصادم كونه تعالى خالقاً، وهذا أساس علم الكلام؛ فلا يمكن أن يقع فيه الرازي وسيأتي بيان لذلك في المبحث الثاني.

فالرازي وإن كان يرجح طريقة الإمكان ويمتدحها في كثير من كتبه،

---

(١) انظر الأربعين (١/ ٧٠).

ويجعل الإمكان علة للحاجة، إلا أنه لا يرى إمكان الاستدلال دون اعتبار لحال الموجودات، ولا يوافق الفارابي وابن سينا في الاستدلال بالنظر للوجود المحض، وزعمهم إمكان الاستدلال دون النظر لحال الموجودات، لذلك كان منطلق الاستدلال على الواجب ـ عنده ـ هو أن «هذه الموجودات التي نحكم بوجودها بحسب حواسنا وعقولنا، محتاجة إما في وجودها، أو في وجود صفة من صفاتها إلى وجود موجود غائب عن حواسنا وأوهامنا، **وبهذا الطريق يتمكن العقل من إثبات ذلك الموجود الغائب**»[1]، فالمنطلق عنده إذاً هو حاجة هذه الموجودات في وجودها إلى موجد أو في اتصافها إلى مخصص لها بهذه الصفة دون غيرها، وأكَّد هذا على جهة الحصر في موضع آخر فقال: «إن الطريق إلى إثبات الصانع تعالى **ليس إلا** احتياج أجسام هذه الموجودات المحسوسة، إلى موجود آخر غير محسوس»[2]

وهذا يؤكِّد أنه يرفض إمكان وجود ممكن قديم، الذي يعني قدم العالم، ولهذا اعتمد طريقتهم الثانية التي هي الاستدلال بالممكنات على الواجب؛ لأنها تلتقي مع طريقة المتكلمين وغيرهم، في فكرة السببية التي تقوم عليها، من الاستدلال بالأثر على المؤثِّر، والفعل على الفاعل، والحادث على المحدِث، وهذه الطريقة ليست هي المعتمدة عندهم خصوصاً ابن سينا؛ بل كأنه يقلل منها في مقابل الأخرى، لذلك قال: «إن هذا حكم لقوم» في مقابل طريقته الأولى، التي هي «حكم للصِّديقين»[3]، ولم يعتن كثيراً ببيانها.

وأخْذ الرازي لطريقة الاستدلال بالممكنات على الواجب، قد يَسْلَم به من موافقة الفلاسفة في القول بقدم العالم، ومن معارضة طريقة الحدوث القائمة على إثبات خلق الله للعالم، وسيأتي بيان موقفه من القدم والحدوث في المبحث الثاني بإذن الله تعالى.

ولكنَّ الرازي مع أنه لا يبني كلامه في دليل الإمكان على افتراض إمكان

---

(١) المطالب العالية (١/ ٧١).

(٢) الأربعين (١/ ٧١).

(٣) الإشارات والتنبيهات (٣/ ٥٥).

وجود ممكن قديم ـ كما هو قول ابن سينا ـ إلا أنه يصرِّح بأن القول بممكن قديم ليس بممتنع عقلاً، وأن الممتنع عقلاً هو الجمع بينه وبين القول بالفاعل المختار، ورتَّب على هذا أن حقيقة الخلاف حول الممكن القديم راجعة إلى ذلك، فجعل القول بامتناع ممكن قديم مع القول بالفاعل المختار متفَقاً عليه بين المتكلمين والفلاسفة، وجعل قول المتكلمين بالفاعل المختار هو مستند منعهم من القول بممكن قديم، وجعل مستند الفلاسفة في القول بممكن قديم هو قولهم بالموجب بالذات، فحقيقة الخلاف إذاً راجعة إلى خلافهم حول الموجب بالذات، وليست حول القول بإمكان وجود ممكن قديم.

وفي ذلك يقول: «إنَّ الفلاسفة والمتكلمين اتفقوا على أنَّ إسناد الأثر القديم إلى الفاعل المختار؛ محالٌ، واتفقوا على أنَّ إسناد الأثر القديم إلى العلة الموجبة؛ غيرُ ممتنعٍ، إلا أنَّ الفلاسفة لما اعتقدوا أنَّ إلٰه العالم موجب بالذات؛ لا جرم قالوا لا يمتنع إسناد العالم القديم إليه، وأما المتكلمون لما اعتقدوا أنَّ إلٰه العالم فاعل مختار؛ لا جرم اتفقوا على أنه يمتنع إسناد الأثر القديم إليه، هذا هو الكلام المعقول في هذا الباب»[(١)]

وبهذا يكون الرازي قد وافق الفلاسفة في أنه لا تعارض بين القول بالموجب بالذات مع القول بممكن قديم، لكنه لا يقول بالموجب بالذات ـ كما سيأتي[(٢)] ـ وبالتالي لا يقول بممكن قديم، فهو وإن كان لا يقول به فإنه لا يمنعه، وقد أشار الإمام ابن تيمية إلى موافقة الرازي للفلاسفة في هذا الإشكال، فقال: «ومقصودهم بذلك **أن مجرَّد الإمكان بدون الحدوث يوجب الافتقار إلى الصانع، فيمكن كون الممكن قديماً لا محدثاً مع كونه مفتقراً إلى المؤثر**، وهذا القول مما اتفق جماهير العقلاء من الأولين والآخرين على فساده، حتى أرسطو وقدماء الفلاسفة ومن اتبعه من متأخريهم، ـ كابن رشد الحفيد وغيره ـ كلهم يقولون: إن **ما أمكن وجوده وأمكن عدمه لا يكون إلا**

(١) المطالب العالية (٤/ ٢٣٢).

(٢) في المبحث الثاني من هذا الفصل (ص١٦٤).

محدثاً، وإنما قال هذا القول ابن سينا وأمثاله **واتَّبعهم الرازي** وأمثاله»[١]

وأما حدود الحاجة وتأثير السبب (الواجب) على المسبب (الممكن)، فيخالف فيه الرازيُّ الفلاسفةَ، وذلك لأن الفلاسفة يقولون: إنَّ التأثير إنما يكون في وجود الأثر لا الماهية[٢]؛ لأن معنى تأثير الواجب على الممكن هو انتقاله إلى الوجود على جهة الإيجاب الذاتي، وأما الإمكان فهو أمر ذاتي في الممكن، والرازي يبطل قولهم هذا، فيقول: «وهذا القول **عندنا باطل**؛ لأن الوجود له ماهية، فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير في الماهية، لامتنع أن يكون له تأثير في الوجود»[٣]، ثم بعد أن ذكر الوجوه الدالة على ذلك، أثبت أن التأثير يكون بجعل الماهية موجودة، وبجعل الماهية ماهية[٤]

ونلاحظ أن هذا الاستدلال الثاني ـ عند الفلاسفة ـ فيه قدر مشترك بين الجميع وهو فكرة السببية، وأن العالم محتاج ومفتقر إلى غيره، لكن الخلاف في علة تلك الحاجة والافتقار، «فمن قال علة الافتقار إلى الفاعل هي الحدوث أو الإمكان أو مجموعهما؛ إن أراد أن هذه المعاني **جعلت الذات فقيرة لم يصح شيء من ذلك**، وإن أراد أن هذه المعاني **يعلم بها فقر الذات فهو حق**، فكل منهما مستلزم لفقر الذات، وهي مفتقرة إليه حال حدوثها، وحال بقائها لا يمكن استغناؤها عنه، لا في هذه الحال ولا في هذه الحال، **وأما تقدير ممكن يقبل أن يكون موجوداً ويقبل أن يكون معدوماً مع أنه واجب الوجود لغيره أزلاً وأبداً؛ فهذا جمع بين المتناقضين** فإن ما يجب وجوده أزلاً وأبداً لا يقبل العدم أصلاً»[٥]

---

(١) الرد على المنطقيين (١/ ٣٤٥).

(٢) الأربعين (١/ ٧٠).

(٣) الأربعين (١/ ٧٠).

(٤) الأربعين (١/ ٧١).

(٥) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٣٤٦).

فأهل السُّنَّة جعلوا افتقار العالم وحاجته أمراً ذاتيّاً في نفس العالم الناقص، ولذلك يعدُّون الحدوث والإمكان وغيرهما مظاهرَ تدل على الاحتياج الذاتي للعالم إلى الله تعالى، أما المتكلمون فجعلوا علَّة الافتقار هي وجوده بعد عدم، وهذا هو الحدوث، وأما الفلاسفة فجعلوا علة الافتقار هي قبوله الوجود والعدم مع ترجُّح الوجود على العدم، وهذا هو الإمكان، والرازي مال إلى رأي الفلاسفة حين وجد إشكالاً على جَعْل علَّة الافتقار؛ وجود الشيء بعد عدم ـ كما يقول أصحابه المتكلمون ـ وذلك الإشكال هو أن «مسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود، الذي هو متأخر عن تأثير القادر فيه، والذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة، وعن جزء تلك العلة، وعن شرط تلك العلة، فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة، أو جزءاً من هذه العلة، أو شرطاً لهذه العلة لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب؛ وهو محال»[1]، وأراد حلّ هذا الإشكال فظنَّ أن دليل الإمكان عند الفلاسفة هو الحل، وبناءً عليه رجح أنَّ العلة هي (الإمكان) واعتنى ببيان ذلك، ولتقويم دليل الحدوث جعل الحدوث دليلاً على الإمكان، والإمكان دليلاً على الافتقار؛ **فوافق الفلاسفة** من هذا الوجه، وهذا ما جعله يدمج دليل الحدوث ودليل الإمكان، ويعتبرهما صحيحين، والغلط إنما حدَث من فرض هذا السؤال عن علة الافتقار.

وحلّ الإشكال لا يكون إلا برفض هذا السؤال من أساسه، واعتبار الافتقار أمراً ذاتيّاً، وبه يتخلص من الاضطراب الذي وقع فيه، وهذا ما يبينه الإمام ابن تيمية حين قال: «والرازي لما كان مثبتاً لهذا الإمكان لابن سينا كان في كلامه من الاضطراب ما هو معروف في كتبه الكبار والصغار، مع أنَّ هؤلاء كلهم يثبتون في كتبهم المنطقية ما يوافقون فيه سلفهم أرسطو وغيره: **أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثاً كائناً بعد أن لم يكن**، وقد ذكر أبو الوليد ابن رشد الحفيد هذا، وقال: ما ذكره ابن سينا ونحوه من أنَّ الشيء يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم مع كونه قديماً أزليّاً **قولٌ لم يقله أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا**.

---

(١) الأربعين (١/ ٧٠)، وانظر المطالب العالية (٤/ ٢٣٤).

قلت: وابن سينا قد ذكر أيضاً **في غير موضع أنَّ الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم** كما قاله سلفه وسائر العقلاء». وهو مما يتبين به اتفاق العقلاء على أنَّ كل ممكن يقبل الوجود والعدم؛ فلا يكون إلا حادثاً كائناً بعد أن لم يكن، وهذا مما يبين أن كل ما سوى الواجب بنفسه فهو محدث كائن بعد أن لم يكن، وهذا لا يناقض دوام فاعليته.

والمقصود هنا: **أنَّ نفس الحدوث والإمكان دليلٌ على الافتقار إلى المؤثر، وأما كون أحدهما جَعَل نفس المخلوقات مفتقرةً إلى الخالق فهذا خطأ؛ بل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها، واحتياجها إلى المؤثر أمرٌ ذاتيٌّ لها لا يحتاج إلى علة**، فإنه ليس كل حكم ثبت للذوات يحتاج إلى علة؛ إذْ ذلك يفضي إلى تسلسل العلل، وهو باطلٌ باتفاق العلماء؛ بل من الأحكام ما هو لازم للذوات، لا يمكن أن يكون مفارقاً للذوات، ولا يفتقر إلى علة، وكون كل ما سوى الله فقيراً إليه محتاجاً إليه دائماً هو من هذا الباب، **فالفقر والاحتياج أمرٌ لازمٌ ذاتيٌّ لكل ما سوى الله**، كما أنَّ الغنى والصمدية أمرٌ لازمٌ لذات الله، فيمتنع أن يكون سبحانه فقيراً، ويمتنع أن يكون إلا غنيّاً عن كل ما سواه، ويمتنع فيما سواه أن يكون غنيّاً عنه بوجه من الوجوه، ويجب في كل ما سواه أن يكون فقيراً محتاجاً إليه دائماً في كل وقت»[1]

٤ ـ الرازي بين الإمكان والحدوث:

كأني بالرازي حين يتأمل أدلة كل من المتكلمين والفلاسفة ويقارن بينها، يجد في كل دليلٍ ثغرات، فيحاول سد بعضها ببعض، فنراه يستحسن مقدمات وطريقة الفلاسفة في الاستدلال؛ بل ربما اعتقد «أنه لا يمكن الجزم بوجود واجب لا تقبل حقيقته العدم البتة إلا بتقدير تلك المقدمات»[2] التي يذكرها الفلاسفة في طريقتهم.

---

(١) درء التعارض (٣/ ١٤٠).

(٢) المطالب العالية (١/ ١٣٥).

لكنه مع ذلك يجدها لا تفي بتحقق ما يريده بالشكل المطلوب، وأنَّ غاية ما تفي به: «الجزم بأنه لا بد من الاعتراف بوجود موجود واجب لذاته»[(١)] فقط، فيربطها بمقدمات أخرى لعلها تسدُّ ذلك الخلل؛ وهو النظر لهذا العالم المحسوس وأنه يحتاج في وجوده إلى واجب الوجود لذاته، **وهنا يرجع بعض الشيء لطريقة المتكلمين**؛ من جهة أنهم ينطلقون من مشاهدة هذا العالم، ويفرد فصلاً في «المطالب العالية» ـ بعد بيان المقدمات التي ذكرها الفلاسفة ـ ليثبت فيه أن العالم المحسوس ليس واجب الوجود لذاته، وأنه محتاج لواجب الوجود، معترفاً بعجز دليل الفلاسفة عن ذلك فيقول: «اعلم: أنَّ الدليل الذي ذكرناه، أفاد **أنه حصل في الوجود موجود واجب لذاته فقط**، فأما أن ذلك الواجب شيءٌ مغاير لهذا العالم المحسوس، **فذلك لا يحصل من ذلك الدليل**؛ بل يجب علينا إقامة الدليل على أنَّ هذا العالم المحسوس ممكن الوجود لذاته»[(٢)]

وفي أثناء استدلاله على إمكان العالم وحاجته إلى الواجب، يعرض الحجج في ذلك، فيجد أن جَعْل المتكلمين الحدوثَ علةً للافتقار؛ ضعيفٌ، **فيعود إلى دليل الفلاسفة ليسد تلك الثغرة، فيجعل علةَ الافتقار هي الإمكان**، فيجد أن عند الفلاسفة أن الإمكان عندهم لا يلزم منه الحدوث؛ بل يمكن عندهم وجود ممكن قديم، بناء على قولهم بالوجب بالذات، الذي يخالفهم فيه؛ فيخالفهم في ذلك ويربط بين الحدوث والإمكان بجَعْل الحدوث دليلاً على الإمكان، والإمكان دليلاً على الافتقار، ثم في حدود افتقار الممكن للواجب عند الفلاسفة يرى أن قولهم باطلٌ، فيخالفهم فيه، ويثبت أن التأثير يكون بجعل الماهية موجودةً، وبجعل الماهية ماهيةً، وهكذا يحاول سدّ الثغرات في كل دليل بما في الآخر[(٣)]

---

(١) المطالب العالية (١/ ٧٣).

(٢) المطالب العالية (١/ ١٧٠).

(٣) ما يتعلق بإمكان العالم وحدوثه وأدلة ذلك، يحتاج إلى بيان ومكان بحثه في المبحث التالي إن شاء الله تعالى.

وإن هذا التردد من الرازي بين الدليلين، وملاحظته بعض الغلط في كلٍّ منها؛ **لدليل على بطلان تلك الطرق وكثرة الأخطاء فيها**، كما أنه يدل على بحثه عن الحق؛ لكنه لما حُصِرت الاحتمالات الصحيحة في نظره بين هذه الطرق، صار أسيراً لها يحاول تقويمها من خلال المواد التي بين يديه؛ ولو خرج عن التقيد بها لاستطاع حلّ إشكالاتها، ولَوقف على الحق الموجود في غيرها، وعنده ـ كما سبق ـ مواطن أصاب فيها الحق، ووافق فيها الأدلة الصحيحة.

ونخلص من هذا إلى أنَّ الرازي يرجع دليل الإمكان إلى النظر لنفس الموجودات وحاجتها إلى الواجب، ويجعل تلك الحاجة هي جعلها الماهية موجودة، وجعل الماهية ماهية، **وهذا لا يختلف كثيراً عن دليل الحدوث لدى المتكلمين**، وهو الاستدلال على وجود الله بحدوث العالم، **وغاية ما يقوله الرازي في الإمكان هو: إما النظر في الموجودات، وإثبات أنها ليست واجبة الوجود بذاتها ثم الاستدلال بها على الواجب، كما يقرره بتفصيل في «المطالب العالية»، و«الأربعين» وغيرهما، وإما النظر في صفات الواجب والاستدلال به على الممكن كما يقرره في «المباحث المشرقية»، وليس شيءٌ من ذلك مؤدياً إلى قول الفلاسفة بإثبات وجود محض في الذهن.**

وسبب ذلك: أنَّ الرازي لا يوافق الفلاسفة في أصولهم التي حملتهم على هذه الطريقة، وهي ترجع إلى **أمرين**:

الأول: حقيقة واجب الوجود عندهم وكونه وجوداً محضاً وأنه واحد من كل وجه، وما لزم عن ذلك من كونه لا يصدر عنه إلا واحد، وأنه لا يوصف بغير السلوب.

والثاني: طبيعة علاقته بالعالم وكون العالم صادراً عنه بطريق العلية لا الفاعلية لأنه موجب بالذات، وما لزم عنه من القول بقدم العالم لقدم علته[1]

---

(١) وسيأتي بيان ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ في المبحثين الثاني، والثالث من هذا الفصل.

ولا إشكال في الاصطلاح على تسمية غير الله ممكناً باعتبار أنه يقبل العدم، وحادثاً باعتبار أنه وجد بعد عدم، وإنما الإشكال فيما ركَّبوا على ذلك من تفسير افتقار العالم إلى الله، وما لزم على ذلك من لوازم باطلة في حق الله تعالى وصفاته، بسبب ما جعلوا لهذا الدليل من المقدمات الفاسدة.

فالفلاسفة بطريقتهم في إثبات واجب الوجود، عمدوا إلى ما هو أخفى وأدق لإثبات ما هو واضح سهل، فأبعدوا الطريق، وأطالوا فيه بمقدمات طويلة، ومع كل تلك المقدمات لا يدل إلا على واجب مطلق، ولم يثبتوا إلا وجوداً لا حقيقة له في الخارج، وإنما هو تصور في الذهن[1]؛ ولذلك احتاج الرازي لمقدمات إضافية لإثبات إمكان العالم[2]، **وهذا من مواضع موافقة الرازي للفلاسفة**؛ بل زاد على الفلاسفة في بعض المقدمات كإبطال التسلسل، وزاد عليهم أيضاً في إيراد الشبه على تلك المقدمات واشتغل بإبطالها.

ومن **مواضع اتفاقه مع الفلاسفة** استخدامه لمصطلحاتهم، والتعبير بـ(إثبات واجب الوجود)، بدل التعبير السائد عند المتكلمين (إثبات الصانع).

وللارتباط الوثيق بين هذه المسألة ـ أعني: إثبات وجود الله ـ عند كلٍّ من المتكلمين والفلاسفة، بمسألة (حدوث العالم وقدمه) احتاج هذا المبحث لإجمال بعض المسائل، وإحالة تفصيلها للمبحث التالي في صلة الله بالعالم.

ثالثاً: ترجيح الرازي بين أدلة إثبات وجود الله:

سبق أنَّ الرازي ذكر عدداً من الأدلة واعتبرها، فذكر أدلة عقلية يقينية، وأشار إلى أدلة أخرى إقناعية، فما الذي يرجحه الرازي من تلك الأدلة؟

عند التأمل في كلامه نجد أننا ـ كما يقول الزركان ـ: «لا نستطيع أن نشير إلى مسلك من هذه المسالك ونقول: إنه هو الذي كان عليه الرازي طوال حياته والذي انتصر له في كل كتبه، ذلك لأنا سنرى أن الفخر قد مال إلى كل واحد منها في الكتاب الواحد كـ«التفسير الكبير»، أو إلى أكثرها كما في

---

(١) انظر درء التعارض (٣/ ٧٥)، (٨/ ١٢٣).

(٢) انظر المطالب العالية (١/ ١٧٠).

«المطالب العالية»، أو الجمع بين مسالك القرآن والمتكلمين والفلاسفة كما في كثير من كتبه، أو الاكتفاء بطريقة واحدة هي طريقة الفلاسفة كما في بعض كتبه»[1]

ورجح الزركان أنه مال في آخر حياته إلى طريقة القرآن، **والذي يظهر أنه مال إليها إجمالاً، أما في التفصيل فنراه ـ كما سبق ـ يفسر طريقة القرآن بتفسيرات ليست هي طريقة القرآن على التحقيق**[2]، ومما يؤكد ذلك عدم رفضه للأدلة التي يرفضها القرآن، فإنه وإن رجح طريقة القرآن إلا أنه يصحِّح الطرق الكلامية والفلسفية، ونستطيع أن نخرج بنتيجة وهي: **أنه لم يرجح طريقة بعينها من تلك الطرق على الأخرى مطلقاً؛ بل يرى صحة تلك الطرق، حتى الطرق الظنية ـ عنده ـ يرى أنها موصلة إلى اليقين إذا استُكثِر منها**، وما حصل عنده من الترجيح فهو من بعض الأوجه، وبحسب السياقات؛ فتراه عند تقرير الدليل يلحظ تميزه ـ وإن كان ذلك من بعض الوجوه ـ فيستحسنه ويثني عليه، والكمال عنده يكون **بجمع تلك الأدلة كلها لعلها توصل للسعادة**؛ لذلك قال: «ولما بالغنا في تقرير الدلائل العقلية. . . أردنا أن نجمع الدلائل الظاهرة الجلية المتبادرة إلى الأفهام في هذا القسم، **ليكون ذلك سعياً في الفوز بهذه السعادة بأقصى ما يقدر عليه الإنسان**»[3]، ويرى أن في ذلك احتياطاً ومبالغة في التقرير وإزالة الشكوك والشبهات عن معرفة الإلٰه المدبر[4]

فيكون ترجيحه لبعض تلك الأدلة باعتبارات مختلفة، **كالتالي**:

١ ـ باعتبار التعمق وقوة الحجج ودفع الشبه، فإنه يرى أن هذا مجال الطرق اليقينية العقلية القطعية كلها؛ لكنه يرجح دليل الإمكان من بينها، ويدل على ذلك استحسانه له والتفصيل فيه ومحاولة استقصاء الكلام فيه في جميع كتبه، وهو أول الأدلة اليقينية القطعية عنده، وجعله لا يتعارض مع القرآن؛ بل

---

(١) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، للزركان (ص١٨٦).

(٢) سبق بيان ذلك في آخر المبحث الأول من الفصل الأول (ص٧٩).

(٣) المطالب العالية (١/ ٢٣٩).

(٤) انظر: المطالب العالية (١/ ٢٣٩).

ورد دليل الحدوث إليه كما سبق، وما يذكره عند تفضيله طريقة القرآن يدل على ذلك؛ فيرى أنَّه دليل كامل قوي ودقيق مع نقصه من جهة أنه فتح باب الشبهات، كما قال: «الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت **كاملة قوية**. وذلك لأن تلك الدلائل **دقيقة** وبسبب ما فيها من **الدقة انفتحت أبواب الشبهات**»[١]، وفي «أسرار التنزيل» يجعل أهل الدلائل القطعية «في غاية القلة، ونهاية الندرة؛ لأن ذلك يتوقف على معرفة شرائط البراهين، واستعمالها في المطالب وذلك في غاية العزة»[٢]

٢ ـ باعتبار الإجمال، وعدم التعمق، والقرب من فِطر الناس وما يعرفونه؛ فإنه يرجح طريقة القرآن، ويعني بها (حدوث الصفات) وهي المعروفة بطريقة (الإحكام والإتقان): وفي ذلك يقول: «إن الله تعالى إنما خص هذا النوع من الأدلة بالإيراد في أول كتابه **لوجهين**:

الأول: أن هذا الطريق لما كان **أقرب الطرق إلى أفهام الخلق، وأشدها التصاقاً بالعقول**، وكانت الأدلة المذكورة في القرآن يجب أن تكون **أبعدها عن الدقة وأقربها إلى الأفهام؛ لينتفع به كل أحد من الخواص والعوام** لا جرم ذكر الله تعالى في أول كتابه ذلك.

الثاني: أنه **ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة؛ بل الغرض** منها تحصيل العقائد الحقة في القلوب، وهذا النوع من الدلائل **أقوى من سائر الطرق في هذا الباب**؛ لأنَّ هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكر نعم الخالق علينا، فإنَّ الوجود والحياة من النِّعم العظيمة علينا، وتذكير النعم مما يوجب المحبة، وترك المنازعة، وحصول الانقياد؛ **فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الأدلة أولى من سائر الأنواع**»[٣]، وقرَّر نفس المعنى في «المطالب العالية»[٤] يغني عنه النص السابق.

---

(١) المطالب العالية (١/ ٢٣٦).

(٢) أسرار التنزيل (ص١٠٣).

(٣) التفسير الكبير (٢/ ٩٠).

(٤) انظر: المطالب العالية (١/ ٢١٦ ـ ٢١٧، ٢٣٦).

٣ ـ **باعتبار اللذة الروحية**؛ فإنه يرجح طريق المتصوفة (أصحاب المكاشفات والمشاهدات والرياضات)، لذلك جعلها مرتبة **عجيبة أكيدة قوية قاهرة عالية**[١]، وأن هذا المقام في **غاية الكمال ولا نهاية له**[٢]؛ بل بالغ حتى قال: إن أصحاب المشاهدات والمكاشفات «نسبتهم إلى أصحاب البراهين القطعية كنسبة أصحاب البراهين القطعية إلى عوام الخلق»[٣]، ويقصد إذا أضافوا المشاهدة إلى البراهين القطعية، فقد ذكر ـ كما مرَّ ـ أن هذا المقام يحتاج لنوع من النظر حتى يدرك به الإنسان ما يمكن وما لا يمكن.

والحاصل: أن هذه الأدلة عنده تكاملية كل منها يمتاز في جانب من الجوانب، ومن جمع بينها فهو أكمل، ولكل مقام دليل يناسبه، والله أعلم.

---

(١) انظر المطالب العالية (١/ ٥٤).

(٢) انظر أسرار التنزيل (ص١٠٣).

(٣) أسرار التنزيل (ص١٠٣).

المبحث الثاني

صلة الله بالعالم (الربوبية)

تمهيد:

إن معرفة الصلة بين الله والعالم، تكون بمعرفة أمرين: ابتداء هذا العالم ونشأته، وتدبير أمره بعد وجوده.

فأما ابتداء العالم ونشأته: فإن من المشاهد بضرورة الإدراك الحسي المباشر للأشياء؛ حدوث آحاد هذا العالم بعد أن لم تكن، وهذه ضرورة لا يمكن الشك فيها، كما لا يمكن الشك في وجود الأشياء في الواقع؛ ولذلك جعل حدوث المخلوقات دليلاً على ضرورة أن يكون لها خالق، فقال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، وقال تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [النمل: ٦٤]، فجعل وجود الإنسان بعد العدم دليلاً على ضرورة أن يكون له خالق، ولو لم يكن وجوده بعد عدمٍ ضرورياً؛ لاستدل له قبل أن يستدل به على ضرورة أن يكون له خالق[١].

وما نشاهده من حدوث الشيء بعد أن لم يكن، معناه: أن وجوده سُبق بعدمٍ، وإنَّ مما يعلم بالبداهة أن وجود الشيء بعد العدم دليل على موجده بمقتضى قانون السببية الفطري العقلي، وقد فُطر البشر على أن الله هو الخالق والموجد لهذا العالم، وهذه الحقيقة أقرَّ بها مشركو قريش فيما حكى الله تعالى عنهم: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]؛ بل لا ينكرها إلا من فسدت فطرته.

---

(١) انظر درء التعارض (٧/ ٢١٩).

وهذا يبين ابتداء العالم، كما يؤمن به المسلمون، وأنه مخلوق لله تعالى، أوجده بعد أن لم يكن، وجاءت النصوص تبين هذا المعنى بوضوح، وتثبت خلق الله لكل شيء، في مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴿١٦﴾﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾ [الزُّمَر: ٦٢].

ومع وضوح هذا الأمر وكونه ضرورة فطرية عقلية نقلية إلا أنَّ مِن الفلاسفة المنتسبين للإسلام ـ كالفارابي وابن سينا ـ مَن نفى هذه الحقيقة متجاهلين ما نشاهده من حدوث الأشياء بعد العدم، زاعمين أن مفهوم الحدوث لا يلزم منه المسبوقية بالعدم، وزعموا أن الحدوث هو مجرد افتقار الأشياء وترتبها على غيرها بالذات لا بالزمان، محاولين في ذلك التوفيق بين ما عليه أسلافهم من فلاسفة اليونان من القول بقدم العالم، وبين ما هو معلوم بالضرورة من دين الإسلام؛ فلجأوا إلى القول بنظرية الفيض في تفسير الصلة بين الله والعالم وأن معنى خلقه للعالم هو كونه علّة طبيعية تامة لهذا العالم، ويصدر عنه على جهة الإيجاب الذاتي، لا على أنه فاعل مختار يخلق متى شاء!

والعلة التامة ـ عندهم ـ لا يمكن أن يتخلف معلولها؛ لأنه لو تأخر معلولها لم تكن تامة؛ بل يلزم أن يتجدد لها سبب حادث، والسبب لا بد له من سبب؛ فيفضي ذلك إلى التسلسل وهو ممتنع.

ولما كان منطلق المتكلمين في بحث هذه القضية مناقشة هؤلاء الفلاسفة والردّ عليهم ظنوا أن الردّ عليهم لا يكون إلا بإثبات حدوث العالم، والاستدلال على ذلك، فأوقعهم ذلك في إشكالات ولوازم باطلة اضطروا للالتزام بها! وذلك لأنهم استدلوا على المعلوم بالضرورة، مما يستدل به ولا يمكن الاستدلال عليه، حتى صار من أهم قضاياهم الكلامية الاشتغال بإثبات حدوث العالم؛ بل جعلوه مقدمة ضرورية لإثبات الخالق تعالى ـ كما سبق في المبحث الأول ـ وأغرقوا في الاستدلال عليه، بدلائل خفية غامضة، وابتدعوا بسبب ذلك أدلة باطلة.

وظنوا أنه لا بد لإثبات الحدوث الزماني الذي نفاه الفلاسفة من القول باستحالة تسلسل الحوادث في الماضي، وأن مفعولات الله لا يمكن أن تكون أزلية، وأنه لا بد من زمن لم يكن فيه مخلوق مطلقاً؛ ليكون جنس المخلوقات مسبوقاً بالعدم، ولم يفرقوا بين جنس الحوادث وأفرادها! ونتج عن هذا حصرهم للاحتمالات في هذه المسألة بين قولين: القول بالحدوث ـ بمعناه عندهم ـ ونسبوه للمسلمين وأهل الملل، والقول بالقدم كما يقول به الفلاسفة المشاؤون![1]

وبهذا نعرف أصل الإشكال في المسألة، وموطن الخلاف فيها بين أهل السُّنَّة ومخالفيهم من الفلاسفة والمتكلمين.

وأما تدبير العالم: فمما فطر الله عليه الخلق أن الله كما أنه هو الخالق لكل شيء، فهو المالك والمدبر والرازق، ولا يستغني عنه شيء من هذا الكون طرفة عينٍ ولا أقل من ذلك، وهذا هو مقتضى الإيمان بالربوبية الذي فطر الله الناس عليه، وحكى الله إقرار المشركين به فقال: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس: ٣١].

إلا أن الفلاسفة نتيجة لمبدئهم السابق في تفسير صدور العالم عن العلة الأولى، القائم على مبدإ العلية لا الفاعلية؛ فإنهم يجعلون تدبير الكون وحركته وما يقع فيه، غير راجعٍ إلى إرادة فاعل مختار يدبره، وإنما يخضع لقانون طبيعي ذاتي جبري هو من طبيعة نفس ما في الكون، ومن هنا جاء ربطهم حركة الأجرام السفلية بحركة الأفلاك العلوية، وجعلوا العلوية هي المدبرة، والسفلية هي القابلة للتدبير[2]، وبهذا يفسرون كل ما يقع في الكون.

وأما المتكلمون فإنهم يؤمنون بتدبير الله للكون، كما يقررونه في استدلالهم على وحدانية الله تعالى، من امتناع أن يكون للكون إلٰهان كل منهما

---

(١) انظر المطالب العالية (٣/ ٧٧)، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٥٣٩).

(٢) انظر الجانب الإلٰهي، للبهي (ص٤٨٣).

يدبر الكون، كما هو معروف في دليل التمانع؛ بل بالغ الأشاعرة في ذلك فحصروا السببية في أفعال الله تعالى ونفوا أن يكون للأشياء خواص ذاتية ظنّاً منهم أن ذلك يناقض توحيد الله في أفعاله، كما قال الغزالي مبيناً سبب خوضه في السببية: «فلزم الخوض في المسألة لإثبات المعجزات، ولأمر آخر وهو **نصرة** ما أطبق عليه المسلمون من **أن الله تعالى قادر على كل شيء**»[(١)]

والمقصود هنا الإشارة إلى المنطلقات التي نشأ بسببها الإشكال في هذه المسألة عند كل من الفلاسفة، والمتكلمين؛ تمهيداً لمعرفة إلى أي الاتجاهين نحا الرازي في هذه المسألة، وهذا يتطلب بيان الطريقة الفلسفية في تفسير صلة الله بالعالم والتي يمكن إرجاعها ـ إجمالاً ـ إلى **أمرين**[(٢)]:

• **الأمر الأول**: ما يتعلق بمن يصدر عنه العالم، وبيانه من **جهتين**:

١ ـ من جهة كونه علة تامة قديمة لهذا العالم؛ فلا يمكن أن يتأخر عنها معلولها؛ ونتج عنه: القول بقدم العالم؛ لأن علته تامة فلا يمكن أن يتأخر عنها معلولها؛ إذ لو تأخر عنها لم تكن تامة.

٢ ـ ومن جهة كونه واحداً من كل وجه؛ فلا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد، وهذا يتعارض مع الكثرة التي يرونها في هذا العالم؛ فاضطرهم ذلك للبحث عن طريقة يركبون بها هذه الكثرة عن الواحد فقالوا بتوسط العقول والنفوس، التي هي نظرية الفيض والصدور عندهم.

• **الأمر الثاني**: ما يتعلق بالعالم باعتباره ممكناً، وظنوا أن الإمكان وصف ثبوتي، بسبب عدم تفريقهم بين ما في الذهن وما في الخارج، وتوهموا أن المعاني الكلية التي في الذهن لها وجود في الخارج، وجعلوه ـ أي: الإمكان ـ محلّاً وجوديّاً يقوم به الوجود، وعن هذا نتج قولهم بقدم المادة[(٣)]

---

(١) تهافت الفلاسفة، للغزالي (ص٢٣٨)، وانظر الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد (ص١١٤)، والتفكير الفلسفي، لسليمان دنيا (ص١٩٣ ـ ١٩٤).

(٢) انظر مسألة حدوث العالم، لابن تيمية (ص٦١ ـ ٦٨).

(٣) انظر الملل والنحل، للشهرستاني (ص٤٩٩)، والمحصل، للرازي (ص٦٩)، والجانب الإلٰهي، للبهي (ص٣٣٣).

وبناءً على ما سبق يكون بيان **الأثر الفلسفي على الرازي** في هذه المسألة من خلال بيان موقفه من هذه القضايا، مع التركيز هنا على ما له أثر في الصلة بين الله والعالم؛ ففيما يتعلق بالأمر الأول يكون البحث عن موقفه من كونه تعالى فاعلاً مختاراً، وما يترتب عليه من كون العالم قديماً أو حادثاً، وفيما يتعلق بالأمر الثاني يكون البحث عن موقفه من طبيعة الصلة بين الله والعالم، وموقفه من تأثير غير الله في هذا العالم، وبهذا تنتظم مسائل هذا المبحث على النحو التالي:

- موقف الرازي من قضية كونه تعالى فاعلاً بالاختيار أم موجباً بالذات.
- العالم بين القدم والحدوث عند الرازي.
- طبيعة الصلة بين الله والعالم عند الرازي.
- موقف الرازي من قضية تأثير غير الله في العالم.

موقف الرازي من قضية الإيجاب الذاتي الفلسفية

الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام يعبّرون بلفظ (الخلق والفعل) منسوباً إلى الله تعالى، ولكنَّ حقيقة الخلق والفعل عندهم مخالفة لما عليه سائر العقلاء، حيث جعلوهما على سبيل الإيجاب الذاتي لا على سبيل الاختيار، وهذا ناتج عن تصورهم لواجب الوجود، وموقفهم من قضية كون الله تعالى قادراً مريداً؛ لأن قولهم في هذه المسألة مبني على موقفهم من اتصاف الله بهذه الصفة، فهم ينفون عن الله كل الصفات، وحقيقته عندهم وجود محض بسيط من كل وجه ـ كما سيأتي في المبحث الثالث ـ وإن كانوا قد يعبرون بلفظ الإرادة والقدرة إلا أن حقيقة الإرادة والقدرة وكل الصفات عندهم راجعة لذاته ولا تخرج عن علمه، وليس علمه إلا أنه يعقل ذاته، كما قال الفارابي: «ولا يجوز أن يكون لواجب لذاته ـ الذي هو تام ـ أمر يجعله على صفة لم يكن عليها، فإنه يكون ناقصاً من تلك الجهة، فقد عرفت **إرادة الواجب لذاته وإنما هي علمه وهي بعينها عنايته ورضاه**»[1]، وفي نفس المعنى يقول ابن سينا: «فواجب الوجود **ليست إرادته مغايرة لعلمه**، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بيّنّا أن **العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له**، وكذلك تبين **أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً** هو مبدأ للكل لا مأخوذ عن الكل»[2]، وبالتالي فهم لا يقولون بأن الله مريد مختار لهذا الخلق، وإنما يصدر عنه على جهة الإيجاب[3].

والسؤال هنا: هل الرازي تأثر بهم في هذا الأمر أم لا؟

---

(١) التعليقات، للفارابي (ص٣٧)، وانظر في نفس المعنى: آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي (٣٠ ـ ٣٣).

(٢) الشفاء، لابن سينا (٢/٣٦٧)، وانظر الأثر الفلسفي في التفسير (ص٢٣٤ ـ ٢٣٥).

(٣) انظر شرح عيون الحكمة، للرازي (٣/١٢٥ ـ ١٢٦).

إذا نظرنا في كلام الرازي في الصفات نجد أنه يثبت صفات المعاني والتي منها القدرة والإرادة[(١)]؛ بل يؤكد كثيراً على أن الله قادر مريد مختار، وينقد الفلاسفة في القول بالموجب كثيراً، مما يؤكد أن الرازي يخالفهم في القول بالموجب بالذات مخالفة صريحة، والنصوص التي تؤكد هذا كثيرة جدّاً؛ بل جعل قولهم مخالفاً لأهل الملل، كما قال في «المحصَّل»: «اتفق **الكل** على أنه تعالى قادر خلافاً لجمهور الفلاسفة»[(٢)]، وبعد أن بيَّن حقيقة القادر في «الأربعين» ساق شبه الفلاسفة وأجاب عنها، ثم عقد فصلاً «في إقامة الدلائل على أنه تعالى قادر»، استهله بقوله: «**اتفق أرباب الملل والأديان** على أن تأثير الباري في وجود العالم **بالقدرة والاختيار**، وزعمت **الفلاسفة**: أن تأثيره في وجود العالم **بالإيجاب** كتأثير الشمس في الإضاءة، والنار في التسخين والإحراق»[(٣)]، وقال في «شرح عيون الحكمة»: «. **جمهور أهل الملل والأديان** اتفقوا أنه تعالى **فاعل مختار، والفلاسفة اتفقوا على أنه تعالى موجب بالذات**، وهم وإن كانوا لا يصرحون بهذا اللفظ، إلا **أن حقيقة مذهبهم ذلك**، والشيخ[(٤)] صرح به في هذا الموضع» وبعد أن حكى تقريرهم لذلك، قال: «واعلم: أن القول بكونه سبحانه موجباً بالذات **باطل**»[(٥)]، وفي «المطالب العالية» ناقش الفلاسفة في ذلك، وبعد أن ساق الأدلة على بطلان قولهم، قال: «فهذه الدلائل الستة دالَّة على أن القول بأن مؤثر العالم موجب بالذات، لا فاعل بالاختيار؛ **قول باطل**»[(٦)]

ونجد هذا التقرير كثيراً في «التفسير»، كما أشار إلى ذلك في «المطالب العالية» عند كلامه عن الأدلة المستنبطة من القرآن على أن إلٰه العالم قادر حكيم مختار رحيم، فقال: «واعلم: أنا قد **بالغنا** في شرح هذا الباب في

---

(١) سيأتي في المبحث الثالث من هذا الفصل (ص٢٢٢).
(٢) المحصل (ص١١٩ ـ ١٢٢).
(٣) الأربعين (١/١٢٦).
(٤) يعني: ابن سينا صاحب المتن.
(٥) شرح عيون الحكمة (٣/١٢٥ ـ ١٢٦).
(٦) المطالب العالية (٣/٩٩).

التفسير الكبير»[1]، وقال في آخر الباب: «وقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في التفسير الكبير فمن أراد هذا النوع فعليه بذلك الكتاب»[2]

ومن ذلك على سبيل المثال: ما ذكره في أول آية من (سورة الفاتحة) قال: «هذه الآية تدل على أن إلٰه العالم **ليس موجباً بالذات؛ بل هو فاعل مختار**، والدليل على أن الموجب بالذات لا يستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء والتعظيم، ألا ترى أن الإنسان إذا انتفع بسخونة النار أو ببرودة الجمد فإنه لا يحمد النار ولا الجمد لما أن تأثير النار في التسخين وتأثير الجمد في التبريد ليس بالقدرة والاختيار؛ بل بالطبع، فلما حكم بكونه مستحقّاً للحمد والثناء **ثبت أنه فاعل بالاختيار، وإنما عرفنا كونه فاعلاً مختاراً**؛ لأنه لو كان موجباً لدامت الآثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب، ولامتنع وقوع التغير فيها، وحيث شاهدنا حصول التغييرات علمنا **أن المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات**، ولما كان الأمر كذلك لا جرم ثبت كونه مستحقّاً للحمد»[3]، ونجد نفس المعنى في (سورة النحل)، بعد أن ذكر الاحتمالات، أبطل القول بالموجب، وقال: «ولما بطل هذا ثبت **أن محرك الأفلاك والكواكب هو الفاعل المختار القادر** المنزه عن كونه جسماً وجسمانيّاً، **وذلك هو الله تعالى**، فالحاصل: أنا ولو حكمنا بإسناد حوادث العالم السفلي إلى الحركات الفلكية والكوكبية فهذه الحركات الكوكبية، والفلكية لا يمكن إسنادها إلى أفلاك أخرى وإلا لزم التسلسل وهو محال، **فوجب أن يكون خالق هذه الحركات ومدبرها هو الله تعالى**»[4]، ونجد نفس المعنى أيضاً في (سورة النجم)، حين قال: «هذه الآيات مثبتات لمسائل **يتوقف عليها الإسلام** من جملتها **قدرة الله تعالى**، فإن من الفلاسفة من يعترف بأن الله المنتهى وأنه واحد لكن يقول: **هو موجب لا قادر**، فقال تعالى هو أوجد ضدين الضحك

---

(١) المطالب العالية (٤/ ٣٥٥).

(٢) المطالب العالية (٤/ ٣٦٠).

(٣) التفسير الكبير (١/ ١٦٣).

(٤) التفسير الكبير (٢٠/ ١٨٥).

والبكاء في محل واحد والموت والحياة والذكورة والأنوثة في مادة واحدة، **وإن ذلك لا يكون إلا من قادر واعترف به كل عاقل**»[1]، فهو يرى أن هذا أمر يعترف به كل عاقل، ويتوقف الإسلام عليه، وصرّح ـ في موطن آخر ـ بأن من أنكر قدرة الله تعالى كفر؛ لأنه يرى أن ذلك يلزم منه القول بقدم العالم، وهو منافٍ للإقرار بوجود الله[2]، فقال: «**ومنكر قدرة الله على ذلك كافر**؛ لأنه يلزمه أن يقول: كل وَلَدٍ وُلِدَ فهو مسبوق بوالد لا إلى أول، وذلك يوجب القول بقدم العالم والدهر، والقدح في وجود الصانع **المختار**»[3]

والمقصود هنا: إثبات أنه يقول بالقادر المختار، ويستدل عليه بأدلة متعددة[4]، مخالفاً في ذلك الفلاسفة القائلين بالموجب بالذات، ويناقشهم تارة بالإجمال، وأخرى بالتفصيل.

وتجاوز مجرد الإقرار بكونه تعالى فاعلاً مختاراً إلى الاستدلال به على مسائل أخرى، باعتباره دليلاً قويّاً، فعقد فصلاً: «في تقرير طريقة أخرى سوى طريقة الإتقان والإحكام تدل على كونه تعالى عالماً **بناءً على كونه تعالى فاعلاً بالاختيار لا موجباً بالذات**»، وقال في أول الفصل، مبيِّناً قوة هذا الاستدلال: «اعلم أن هٰهنا طريقاً آخر **أقوى** من دليل الإحكام والإتقان...»[5]

وبهذا يتبين أن الرازي يخالف الفلاسفة في القول بأن الله موجب بالذات، ويقرِّر بوضوح أنه فاعل قادر مختار.

إلا أننا نجده في «المباحث المشرقية» يعرض أقوال الفلاسفة وحججهم[6]،

---

(١) التفسير الكبير (٢٩/ ٢٧٩).

(٢) سيأتي قريباً في مسألة (العالم بين القدم والحدوث)، وأنه خالف ذلك في «المطالب العالية» فقرر أن القول بالقدم لا يلزم منه إنكار وجود الله.

(٣) التفسير الكبير (١١/ ٢٥٩).

(٤) انظر في أدلة الرازي على ذلك: منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، لخديجة حمادي (١/ ٤٤٢ ـ ٤٤٦).

(٥) المطالب العالية (٣/ ١١٧).

(٦) كان هذا أثناء كلامه عن علم الله تعالى بالجزئيات، لكنه تعرض في ثنايا كلامه لكونه قادراً أو موجباً للارتباط بين المسألتين.

وجوابهم عن الإشكالات الواردة عليهم، وهو وإن كان لم يرجح قولهم إلا أنه لم يجتهد في مخالفته ونقضه كما في كتبه الأخرى!

وحكى ثلاث حجج للقائلين بالفاعل المختار ـ ولم ينسب نفسه إليهم ـ ولم يُقَوِّ من تلك الحجج إلا حجة واحدة، وحاصلها: أن ما في المخلوقات من التركيب العجيب والاختلاف بين أنواع الحيوانات وغيرها، لا يصدر إلا عن فاعل حكيم قادر على الكمال، ومع ذلك أورد عليها إشكالين، فقال بعد تقرير الحجة السابقة: «فهذا التقرير للحجة قوي جدّاً، لكن عليه إشكالان» واختار في الجواب عليهما أجوبة، لا تعدو أن تكون مجرد احتمالٍ وأخذٍ بما هو أولى! واعترف هو بضعف جوابه، فقال بعد جوابه عن الإشكال الأول: «ولكن الأخذ بالأولى **مما لا يليق** في القطعيات»، وبدأ جوابه عن الإشكال الثاني بصيغة الاحتمال فقال: «**ويمكن** أن يجاب. . » وأورد على جوابه هذا إشكالين ولم يجب عنهما![1]

وكذلك في الكلام على الإرادة ومعنى القدرة يستمر في حكاية كلام الفلاسفة من غير تصريحٍ بالقبول أو الرفض، وإن كان في كلامه ما يوهم تبنيه لذلك الرأي بنحو عبارة «فنقول» ويظهر أنها على لسان الفلاسفة[2].

وعند كلامه عن وجود الشر ـ في الكتاب نفسه ـ وجد نفسه **مضطراً للالتزام بالموجب بالذات**، لمّا أراد تفسير وجود الشّر في الكون، فقال: «الذي يكون خيره غالباً على شرِّه وقد بيَّنا أن الأولى بهذا القسم أن يكون موجوداً، **وهذا الجواب لا يغني**؛ لأن لقائل أن يقول: إن جميع هذه الخيرات والشرور إنما توجد باختيار الله تعالى وإرادته مثل: الإحراق الحاصل عقيب النار ليس موجباً عن النار بل الله اختار خلقه عقيب مماسة النار، وإذا كان حصول الاحتراق عقيب مماسة النار باختيار الله تعالى وإرادته، فكان يمكنه أن يختار خلق الاحتراق عندما يكون خيراً وأن لا يختار خلقه عندما يكون شرّاً،

---

(١) انظر المباحث المشرقية (٢/ ٥٠٤ ـ ٥٠٨).

(٢) انظر المباحث المشرقية (٢/ ٥٠٨ ـ ٥١٤).

ولا خلاص من هذه المطالبة إلا ببيان كونه تعالى فاعلاً بالذات لا بالقصد والاختيار»[1]، ووجه وقوعه في هذا الاضطرار، والتزام هذا اللازم: أنه ينفي التعليل في أفعال الله تعالى[2]، والجمع بين القول بنفي العلة في أفعال الله تعالى، وبين القول بأن وجود الشر بفعل قادر مختار؛ محال، إذ فعل الشر مع كونه مختاراً غير لائق، ولا يمكنه إلا القول بتعليل أفعاله تعالى، أو نفي أن يكون الله فاعلاً مختاراً، فاعترف بهذا المأزق، وقرر أن التخلص منه لا يكون إلا بالقول بأن الله موجب بالذات[3]

وبما سبق يتبين أن الرازي في «المباحث المشرقية» لم يكن صارماً في المخالفة الصريحة للفلاسفة في هذه المسألة كما في كتبه الأخرى، ويبقى هنا أنه لم يلتزم بتمام قول الفلاسفة، وإنما قال ذلك جواباً عن إشكال، وتخلصاً من لازم، وليس جهة التقرير، والالتزام بذلك اللازم[4]

ويتلخص من كل ما سبق: أن الرازي خالف الفلاسفة في القول بأنه تعالى موجب بالذات، وسار على هذا في عامة كتبه، وأنه في «المباحث المشرقية» أظهر نوع موافقة لهم، وإن كانت ليست على التحقيق.

---

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٥٥١).

(٢) انظر مثلاً: الأربعين (ص٢٤٠ ـ ٢٤٣).

(٣) انظر شفاء العليل، لابن القيم (٢/ ٥٢٦ ـ ٥٢٨).

(٤) سيأتي مزيد بيان لهذا في (مسألة الشر في القضاء الإلٰهي) في المبحث الرابع من الفصل الثالث (ص٣٦٦).

العالم بين القدم والحدوث عند الرازي

الموقف الطبيعي للرازي باعتباره متكلماً أن يقول بالحدوث[1]، ولأن دليل الحدوث وإن كان فيه تأثر بالفلسفة فهو ليس خاصّاً بالرازي[2] من جهة، ومن جهة أخرى فإن نفس فكرة الحدوث كلامية وليست فلسفية؛ بل هي من الحدود الفاصلة بين المتكلمين والفلاسفة[3]

والمهم هنا أن يُعلم: هل تأثَّر الرازي بالفلاسفة في القول بالقدم؟ أم بقي على أصوله الكلامية في القول بالحدوث؟

وفي الجواب على هذا يقال: إن الرازي يقرِّر في عامة كتبه القول بحدوث العالم؛ بل يجعل القول بالقدم مخالفاً للإيمان بالله وإثبات النبوة كما هو مذهب المتكلمين[4]، وهذا هو المناسب لقوله بالفاعل المختار؛ وذلك لأنه «متى ثبت القول بالفاعل المختار؛ فقد ثبت القول بحدوث العالم **لا محالة**»[5]، وقد استدل على الحدوث بأدلة كثيرة[6]، ولا يكاد يخلو كتاب من كتبه من فصل في إثبات حدوث العالم؛ بل واستدل به على وجود الله تعالى، حتى عند ترجيحه لدليل الإمكان أرجعه إلى دليل الحدوث نفسه، وجعل الحدوث دليلاً على الإمكان، وعلى هذا سار حتى في آخر كتبه «المطالب العالية»، لما استدل فيه على وجود الله اعتمد على الحدوث كما سبق في المبحث الأول.

---

(١) ولذلك لا يُقصد في هذا المقام تفصيل ما يتعلق بالحدوث وموقف الرازي منه.

(٢) يراجع في هذا: دليل الحدوث: أصوله ولوازمه، لأحمد الغامدي، رسالة دكتوراه من قسم العقيدة بجامعة أم القرى.

(٣) وهذا مما بنى عليه الغزالي رده على الفلاسفة، وكفرهم به، في كتابه تهافت الفلاسفة (ص٢١٩).

(٤) انظر مثلاً: التفسير الكبير (١١/ ٢٥٩).

(٥) المطالب العالية (٤/ ٣٢٧).

(٦) انظر في أدلة الرازي على الحدوث: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، للزركان (ص٣٥٩ ـ ٣٦٤)، ومنهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، لخديجة حمادي (٢/ ٦١١ ـ ٦١٤).

لكنه جاء في «المطالب العالية» بتقريرٍ تردد فيه عن الجزم بهذا الموقف الكلامي السائد في كتبه الأخرى، الجازم بالقول بالحدوث على طريقة المتكلمين وأثار احتمالات لكنه لم يصرح بترجيحها، ومال إلى التوقف ولم يصرح به أيضاً، وانتهى إلى أن المسألة مشكلة فعلاً، وأن التوقف فيها متجه جدّاً؛ لأن المسألة مشكلة في نفسها، وفيها احتمالات قوية، أوردها ودافع عن بعضها.

ويمكن تصوير رأيه، وكيف كان تردده في هذه المسألة، **من خلال ما يلي:**

تفسيره للحدوث:

رجَّح «أنه الذي يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم»[١]، ثم ناقش الاحتمالات الممكنة في سبق العدم للوجود، وانتهى إلى «أن حصول القبلية والبعدية لا يفتقر البتة إلى الزمان»، وأنه «يعقل حصول القبلية والبعدية لا لأجل الزمان»[٢]، فهو هنا يقرر الحدوث، ويبيِّن أن معناه: سبق الوجود بعدم، وأن سبق العدم هو أمر اعتباري وليس وجوديّاً ويمكن تصوره، بدون زمان تكون فيه تلك القبلية والبعدية، بعد هذا يحكي أقوال الناس في القدم: هل في المادة أو الصورة أو فيهما؟ واهتم في هذا الفصل بذكر الأقوال فقط دون مناقشة، وختم الأقوال في المسألة بقول من توقف، وأثنى عليه وجعل توقفه دليلاً على إنصافه وطلبه للحق، مؤكِّداً «أن الكلام في هذه المسألة قد بلغ في العسر والصعوبة إلى حيث تضمحل أكثر العقول فيه والله أعلم»[٣]

ميله للتوقف:

رأى صعوبة الجزم بالحدوث، وأكد ذلك ببيان أن «الكتب الإلٰهية ليس

---

(١) المطالب العالية (٤/ ١٣).

(٢) المطالب العالية (٤/ ١٨).

(٣) المطالب العالية (٤/ ٢٧).

فيها تصريح بإثبات أن العالم محدث بمادته وصورته»[1]، من خلال استعراض الألفاظ القرآنية، ونصوص التوراة المحتملة لإثبات حدوث الذوات والأعيان ليبين أنها لا تستلزم ذلك، وانتهى إلى «أنه ليس في القرآن ولا في التوراة لفظ يدل بصريحه على أن الذوات حادثة بعد عدمها، كائنة بعد أن كانت نفياً محضّاً، وسلباً صرفاً»، وأن ذلك يوهم «أن المسألة بلغت في الصعوبة إلى حيث صارت في محل الصعوبة»[2]، وأجاب عما يورده هو وغيره على القائلين بالقدم، من أن قولهم يلزم منه إنكار الصانع القادر المختار[3] وإنكار النبوة: بأن عدم الجزم بالحدوث لا يعارض الاستدلال بالممكنات على وجود الإلٰه القادر؛ بل يكفي في ذلك أن «نقول: إن تلك الذوات اختلفت في الصفات. فاختلافها في هذه الصفات، لا بد وأن يكون لأجل القادر المختار»[4]، وبالتالي لا تعارض بين ذلك، وبين إثبات الصانع والنبوة، وهو هنا لا يريد إثبات القول بالقدم، وإنما يريد إثبات أنه لا يلزم الجزم بالقدم أو الحدوث، خاصة مع ما ثبت عنده من خلال ما سبق أن «أكابر الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ سكتوا عن الخوض في هذه المسألة، وذلك يدل على أنها بلغت في الصعوبة إلى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول إليها والله أعلم»[5]، وكأنَّ الأنبياء إنما يتكلمون اجتهاداً من عند أنفسهم، وأنَّ امتناعهم عن الكلام في هذه المسألة لصعوبتها في ذاتها! وظنَّ أن عدم الاستدلال على الحدوث في القرآن للسبب ذاته! وقد تقدم أن هذا من الضروريات التي لا يمكن الاستدلال عليها؛ لأنها مدركة بضرورة الحس، وأنها مما يستدل به، ولا يستدل له، وهذا هو منهج القرآن فإنه استدل بالخلق على الخالق، ولا يستدل على الخلق نفسه؛ لأنه مدرك بضرورة الحس.

---

(١) المطالب العالية (٤/ ٢٩).
(٢) المطالب العالية (٤/ ٣٢).
(٣) سبق في منهجه الإشارة إلى أن هذا الأصل (إثبات الصانع) لا يمكن معارضته، ولذلك اجتهد هنا في بيان عدم معارضة القدم لإثبات الصانع! (ص١٠٠).
(٤) المطالب العالية (٤/ ٣٣).
(٥) المطالب العالية (٤/ ٣٣).

إثارته لمسألة (هل الممكن له أول أم لا؟):

وفي السياق نفسه عاد مرة أخرى للقائلين بالحدوث، وأورد هذه المسألة على من يقول منهم بأنه يمتنع أن يكون العالم قديماً، ويوجب كونه حادثاً: وأن منهم من قال له أول، ومنهم من قال ليس له أول، ووجَّه اهتمامه ببيان حجج القائلين بأنه لا أول لهذا الإمكان وقررها بقوة[1]، وأثبت من خلال تلك الحجج، وجوب «القطع بأنه لا أول لهذا الإمكان» و«أن القول بإثبات أول لهذا الإمكان.. كلام لا يقبله العقل»[2]، لكنه أورد عليهم إشكالاً اعترف بقوته، وحاصله: أن القول بأنه لا أول لإمكان العالم معناه: أن وجود العالم منذ الأزل غير ممتنع، وهذا يتناقض مع القول بامتناع قدم العالم، والجمع بينهما محال، واعترف بـ«أن هذا الكلام مشكل جدّاً» ومع ذلك أجاب عنه: بأن إمكان وجوده منذ الأزل مشروط بسبق العدم، وبالتالي «يمتنع أن يكون أزليّاً» فـ«لا يلزم من قولنا لا أول لصحة وجوده أن يكون أزليّاً»؛ لكنه يجد مع جوابه هذا «أن المعارضة قوية جدّاً؛ لأن المسألة في نفسها مشكلة» لاجتماع «صدق القولين فيها مع كونهما متناقضين، ولا شك أنها في غاية الصعوبة والله أعلم»[3]

والنقطة المشكلة عنده تحديداً هي: صعوبة القول بامتناع قدم العالم، لما تقدم من امتناع أن يكون للإمكان أول، مع رجحان القول بالحدوث بمعناه الذي هو سبق العدم إذ يلزم من ذلك: أن يكون الحدوث واجباً، والقدم جائزاً، وهذا تناقض، وهو ما حيَّر الرازي في هذه المسألة، وسبب حيرته أن الاحتمالات عنده **منحصرة في قول المتكلمين بوجوب حدوث جنس المخلوقات، أو قول الفلاسفة بقدم آحاد العالم وتسلسلها لا إلى أول**، لكنه مع ذلك يجد أنه لا يمكن اطراد واحد منهما، لما يترتب على كل منهما من إشكالات يعرف أن التسليم بها مشكل.

---

(١) وقد انتصر لهذا القول في كثير من كتبه، وخاصة نهاية العقول (١/ ٤٣٠، ٤٤٦ ـ ٤٤٨، ٤٧٩، ٤٨٨).

(٢) المطالب العالية (٤/ ٣٨).

(٣) المطالب العالية (٤/ ٣٩ ـ ٤٠).

وحقيقة الإشكال الواقع عليهم في هذه المسألة: هو عدم إمكان الجمع بين اتصاف الله بالقدرة والاختيار منذ الأزل، وبين نفي الصفات الفعلية عنه فيلزم **أحد أمرين**:

١ ـ إما القول بنفي القدرة والاختيار، مع نفي الصفات الفعلية، فليزم منه القول بالموجب بالذات، وبالتالي القول بقدم العالم، وهذا ما التزمه الفلاسفة، وهو ما يعرف المتكلمون بطلانه.

٢ ـ وإما القول باتصاف الله بالقدرة والاختيار مع اتصافه تعالى بالصفات الفعلية، وهذا ما عليه أهل السُّنَّة والجماعة، وهو غير وارد على أصول المتكلمين ولا على أصول الفلاسفة.

أما قول المتكلمين بإثبات القدرة والاختيار، مع نفي الصفات الفعلية فهو متناقض في نفسه؛ لأن حدوث العالم يوجب حدوث إرادة اقتضت حدوثه في ذلك الوقت، وعن هذا نتج قول بعضهم: إن القادر يمكنه الترجيح بغير مرجح، وقول بعضهم: إن الإرادة القديمة هي المرجح الذي أوجب حدوثه في هذا الوقت. إلى آخر الإشكالات التي اضطربوا فيها للخروج من هذا اللازم المحرج لهم، وهذا ما تفطن الرازي له هنا فأشكل عليه، وقد أشار إليه في أول الكتاب حين قال: «وأما معرفة الأفعال ففيه حارت العقول وضلَّت الأفهام، وهو أن إسناد الأثر المعين إلى مؤثر لا يتعين البتة كيف يعقل؟ فإنه ما لم يحدث له إرادة أو تغير وقت أو حدوث مصلحة أو زوال عائق فإنه يمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن كذلك، **وأما القائلون بحدوث العالم، فقد احتاجوا إلى دفع هذه العقدة**، وأما القائلون بقدم العالم، فقد ظنوا أنهم تخلصوا من هذه العقدة وليس الأمر كذلك، فإنه لا شك في حدوث الصور والأعراض في هذا العالم، وأن هذه الأحوال قد توجد بعد عدمها وتعدم بعد وجودها، فإن أسندنا كل حادث إلى حادث آخر من غير استنادها إلى موجود قديم فهو محال، وإن وجب انتهاؤها وإسنادها بالآخرة إلى موجود واجب الوجود لذاته، منزه عن جهات التغير، فقد عاد الإشكال»[(١)]

---

(١) المطالب العالية (١/ ٦٢).

وبسبب هذه العقدة ـ التي لزمت المتكلمين فاحتاجوا لدفعها ـ **تزعزت ثقته بقولهم الجازم بحدوث جنس العالم**، خاصة وأن أكثر أدلة الحدوث عندهم مبنية على أن القول بالقدم يلزم منه إنكار الصانع، وهذا ما وجد أنه غير لازم وأن مجرد الاستحالة من صفة إلى أخرى كافٍ في إثبات القادر المختار، وزاده في ذلك ـ أيضاً ـ أنه وجد أن الكتب السماوية لم تصرح بإثبات الحدوث.

كما وجد أن نفس العقدة لازمة للفلاسفة القائلين بالقدم أيضاً، وأن الإشكال لازم على كلٍّ حال، فأشكلت عليه المسألة جدّاً؛ لأن في كل من القولين ما لا يمكن قبوله، ولا يمكنه تصويب كل منهما بما في الآخر من صواب[(١)]، فوجد ـ بجمعه بين الأصول الكلامية والفلسفية ـ صدق نتيجتين متناقضين؛ فتحيَّر وتوقف! لأنه يمنع اتصاف الله بالصفات الفعلية كما سيأتي في المبحث الثالث، ولهذا قال الإمام ابن تيمية: «هذه العقدة التي لزمت هؤلاء وهؤلاء، إنما لزمتهم لكونهم لم يوافقوا النصوص النبوية فيما دلت عليه من أن الفاعل تعالى تقوم به **الأمور الاختيارية**، فإن القرآن والسُّنَّة مملوء من تقرير هذا الأصل، وهو مذهب أئمة أهل السُّنَّة والحديث، وليس في أئمة الإسلام من نازع في هذا»[(٢)]

ولفت الرازي إلى هذا الأمر في سياق مناقشة من يقول ببطلان الجبر، وأنه لا يمكن أن يكون فعل العبد الممكن إلا بفاعل واجب هو الله، وأن من قال بخلاف هذا يلزمه: إما القول بترجيح دون مرجح، أو القول بأنه يفعل ما يشاء، والتزم بالثاني، فقال: «ولو أجمع الأولون والآخرون على هذا البرهان **لما تخلصوا عنه إلا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح** وحينئذ ينسد باب إثبات الصانع **أو بالتزام أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا**»[(٣)]

فهو هنا صرَّح بأن القول بحدوث شيء بدون سبب لا يمكن إلا بإثبات

---

(١) والصواب عند المتكلمين هو امتناع قدم آحاد العالم، والصواب عند الفلاسفة هو قدم إمكان العالم.

(٢) شرح الأصفهانية (١٨٥).

(٣) التفسير الكبير (٢/ ٤٤٧).

المشيئة والحكمة المطلقة لله تعالى، وهذا يعني: أنه لا مانع من حدوث صفاته، وهذا ما لم يصرح به، ولا يؤمن به، ولذلك يلزمه ما ألزم به نفاة الجبر، لو أنه طرد هذا الأمر، لحلَّ له الإشكال في تجدد صفات الله تعالى الاختيارية، ولما أشكل عليه إثبات الحدوث هنا.

والأثر الفلسفي على الرازي هنا هو أن الثقة بقول أصحابه المتكلمين **ضعفت عنده، ولم تعد مسألة امتناع قدم العالم عنده مسلَّمة ـ مع كونها أصلاً من أصول علم الكلام** ـ وإن كان لم يتركها تماماً، إلا أنه ضعف أمام شبه الفلاسفة، وظهر له ضعف قول المتكلمين والفلاسفة، وبدأ بمراجعة مسلَّماته الكلامية، وانتهى إلى القول بعدم وجود ما يلزم به الجزم بالحدوث، **وهذا مرفوض جدّاً عند أصحابه المتكلمين**.

ولو أنه سلك الطريقة الشرعية، ولم ينف عن الله ما أثبته لنفسه من الصفات الفعلية، وأنه تعالى يفعل ما شاء متى شاء، لأمكنه أن يقول: ليس للإمكان أول؛ أي: ما من وقت إلا ويمكن أن يخلق الله فيه، وأن آحاد هذا العالم حادثة كما هو مشاهد؛ لأن الله أراد ذلك بإرادته المتجددة الآحاد، المبنية على حكمته، وأمكنه الجمع بين القول بحدوث العالم، مع القول بأن إمكان العالم ليس له أول، دون أن يقع في تلك الحيرة فإن «من سلك الطرق النبوية السامية، علم أن العقل الصريح مطابق للنقل الصحيح، وقال بموجب العقل في هذا، وفي هذا، وأثبت ما أثبتته الرسل من خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، ولم يجعل شيئاً سوى الله قديماً معه؛ بل كل ما سواه محدث كائن بعد أن لم يكن، مع قوله: إن ترجيح أحد المتماثلين على الآخر لا يكون إلا بمرجح، ولا فرق في ذلك بين مرجح ومرجح، ومع قوله: إن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ومع إثباته حدوث كل ما سوى الله بالبرهان العقلي الصريح الذي لا يحتاج معه إلى تعجيز الله في الأزل عن الفعل، وإلى أن يقول: إنه إن لم يكن الفعل ممكناً ثم صار ممكناً من غير حدوث شيء، ومن غير أن يحتاج إلى أن يجعل الحوادث تحدث بلا سبب أصلاً، ومع إبطاله أن يكون صانع العالم موجباً

بذاته وعلة أزلية مستلزمة لمعلولها، ومع قوله: إن كل ما لا يسبق الحوادث من الممكنات فإنه لا يكون إلا حادثاً بها لامتناع دوام الحوادث؛ بل لامتناع صدور المحدثات، وما لا يتقدم عن موجب بالذات وإذا بطل الموجب بالذات لزم حدوث كل ممكن، فإن قدم شيء من الممكنات لا يكون إلا إذا كان له موجب تام أزلي وإذا امتنع شرط القدم لشيء من الممكنات امتنع قدم شيء من الممكنات»[1]

وبما سبق يتبين أن الحق كما لا يمكن أن يتعارض مع حق، فكذلك الإقرار بالباطل لا يمكن أن يستقيم مع الحق، وهذا مما يمنع الوصول للحق، وهو ما وقع للرازي كما وقع لغيره ممن التزم بأصول باطلة.

---

(١) الصفدية، لابن تيمية (١/ ١٤٧).

طبيعة الصلة بين الله والعالم عند الرازي

عامة أهل الملل يقرون بمبدإ الخلق، وأن العالم مخلوق لله تعالى، خلقه من العدم، أوجده بعد أن لم يكن، على سبيل الخلق والإيجاد باعتباره تعالى فاعلاً، والخلق مفعول له، كما يقرون بأن الله هو المدبر لهذا الكون وهذا هو مقتضى الإيمان بالربوبية الذي فطر الله الناس عليه من أنه تعالى هو الخالق لكل شيء، والمالك والمدبر والرازق، ولا يستغني عنه شيء من هذا الكون طرفة عينٍ ولا أقل من ذلك، وهو الذي حكى الله ﷻ في كتابه إقرار المشركين به، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس: ٣١].

وقد قال الرازي في بيان معنى هذه الآية: «بيَّن تعالى أن الرسول عليه السلام إذا سألهم عن مدبِّر هذه الأحوال فسيقولون: إنه الله تبارك وتعالى، **وهذا يدل على أن المخاطبين بهذا الكلام كانوا يعرفون الله ويقرون به**، وهم الذين قالوا في عبادتهم للأصنام: إنها تقرِّبنا إلى الله زلفى وإنهم شفعاؤنا عند الله **وكانوا يعلمون أن هذه الأصنام لا تنفع ولا تضر**، فعند ذلك قال لرسوله عليه السلام: ﴿فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾؛ يعني: أفلا تتقون أن تجعلوا هذه الأوثان **شركاء لله في المعبودية**، مع اعترافكم بأن كل الخيرات في الدنيا والآخرة إنما تحصل من رحمة الله وإحسانه، واعترافكم **بأن هذه الأوثان لا تنفع ولا تضر ألبتة**»[1]، والرازي هنا يقرِّر ما تدل عليه الآية من إقرار المشركين بالربوبية[2]، فما هو موقف الرازي من حقيقة الصلة بين الله والعالم؟

الأصل أن الرازي يؤمن بمبدإ الخلق ويرى أن العالم مخلوق لله ﷻ،

---

(١) التفسير الكبير (١٧/ ٢٤٧).

(٢) وسيأتي موقفه من توحيد العبادة في المبحث الثالث من هذا الفصل (ص٢٣٨).

ويخالف الفلاسفة في قولهم بنظرية الفيض والصدور، مخالفة صريحة وينقضها من أصلها ويرى أنها من الخرافات[1]، ووجَّه إليها العديد من الانتقادات، ونقض أصولها؛ بل لا يكاد يخلو كتاب من كتبه من الرد عليها[2]، فصدور العالم عنده كان على جهة الخلق، والعلاقة بين الله والعالم علاقة خالق بمخلوق، فهو كما سبق يرفض القول بكون الله تعالى موجباً، ويرى أنه فاعل مختار قادر، وبالتالي فهو تعالى يفعل بإرادته وقدرته، وهذا ما صرّح به في عامة كتبه، واستدل عليه، واستدل به أيضاً.

ويؤمن كسائر المتكلمين بتدبير الله للكون، وهو ما يقررونه في استدلالهم على وحدانية الله تعالى، فالرازي إذاً يرى أن العالم مخلوق لله تعالى مفعول له، مربوب وأنه تعالى هو المدبر لهذا العالم وحده، وهذا ما يمكن تأكيده من خلال ما يلي:

١ ـ الاستدلال على وجود الله تعالى حيث اعتمد فيه على إثبات الخلق، من خلال النظر في نفس المخلوقات وحاجتها إلى خالق وموجد ومحدث ومبدع، إما من جهة حدوثها، أو تغير صفاتها وصيرورتها، وإما من جهة إحكامها وإتقانها، خاصة وأنه لا يرى تعارضاً بينها، وإن رجح بعضها على بعض بحسب المقام لكنه في جميع كتبه يستدل على وجود الله بجميع هذه الأدلة أو بعضها، وهذا كله مع كونه دليلاً على وجود الله عنده، فهو دليل من وجه آخر على موقفه من طبيعة الصلة بين الله والعالم القائمة على الخلق.

٢ ـ الاستدلال على الحدوث[3]، فإن جميع الأدلة الدالة على الحدوث تُبيِّن بلا شك أن طبيعة الصلة بين الله والعالم عند الرازي قائمة على الخلق، لكنه في «المطالب العالية» لحرصه على إنكار لوازم الحدوث كما سبق، فسر

---

(١) انظر المباحث المشرقية (٢/ ٥٣٥).

(٢) انظر: المباحث المشرقية (٢/ ٥٢٩ ـ ٥٣٥)، ولباب الإشارات (ص١٧٠ ـ ١٧٢)، ونهاية العقول (١/ ٤٦٦ ـ ٥٠٥)، والمحصل (ص١٥٢ ـ ١٥٣)، والمطالب العالية (٤/ ٣٩١ ـ ٣٩٦)، شرح عيون الحكمة (٣/ ١٢٧ ـ ١٢٨).

(٣) سبق الكلام على الحدوث في مسألة (العالم بين الحدوث والقدم) (ص١٧٠).

الخلق: بالعلم، وزعم أن «لفظ الخلق لا يفيد كونه تعالى محدثاً لذواتها موجداً لأعيانها»!![1]

٣ ـ الاستدلال على التوحيد[2]، فيه دلالة أيضاً على طبيعة الصلة بين الله والعالم وأنه خالق له مدبر له؛ بل هذا أخص وصف الإلٰه ومن نسب إلى غير الله شيئاً من ذلك فقد أشرك.

٤ ـ موقفه من صفات الله تعالى، وإثباته أن الله تعالى فاعل مختار مريد حكيم، وبيان مقتضى ذلك كما سبق في الفقرة السابقة.

٥ ـ رفضه للقول بالموجب بالذات، ورفضه لنظرية الفيض والصدور كما سبق.

٦ ـ موقفه من مسألة الجبر، واعتماده في إثبات الجبر على نفي الشريك لله في أفعاله[3]

٧ ـ نفيه للحكمة والتعليل لأفعال الله؛ لأن الله إذا فعل لغاية وغرض فإنه يكون كماله تعالى محتاجاً لذلك الغرض وهذا ينافي ربوبيته[4]

هذه القرائن تدل على إقرار الرازي بأن الصلة بين الله والعالم، قائمة على الخلق، وأن الله هو الرب الخالق للعالم الموجد له، وهو المدبر له في كل أحواله.

وهذا هو السائد في عامة كتبه، إلا أنه في «المباحث المشرقية» بعد مناقشته للفلاسفة في الفيض، حصل عنده نوع تأثر بفكرة الفيض من جهة العلة الأولى، والاستعداد والقبول من جهة الممكنات؛ فقال بفيض كل الممكنات عن الله ﷻ متى استعدت للوجود: إما من ذاتها، إن كان إمكانها الذاتي كافٍ في صدورها عن الله، وهذه تصدر عنه بغير شرط، وإما بحدوث أمورٍ أخرى تؤثر فيها حتى تستعد وتقبل الإيجاد، وبعد ذلك تفيض عن الله؛ لأن إمكانها

---

(١) المطالب العالية (٤/ ٣٠).

(٢) سيأتي في المبحث الثالث من هذا الفصل (ص٢١٤).

(٣) ستأتي الإشارة إلى ذلك في (ص٢٠١)، وبيانه في المبحث الرابع من الفصل الثالث (ص٣٥٧).

(٤) انظر مثلاً: المحصل (ص٢٠٥)، والمطالب العالية (٣/ ٧٢)، والمحصول (٥/ ١٨).

الذاتي غير كافٍ في قبولها للفيض عن الله تعالى، وفي هذا يقول: «**والحق عندي** أنه لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى لكنها على قسمين: منها ما إمكانه اللازم لماهيته كافٍ في صدوره عن الباري تعالى؛ فلا جرم يكون **وجوده فائضاً عن الله من غير شرط**، ومنها ما لا يكفي في فيضانها عن الباري تعالى إمكانها؛ بل لا بد من حدوث أمور قبل حدوثها، لتكون الأمور السالفة مقدمة للعلل الفياضة إلى الأمور اللاحقة، وذلك إنما ينتظم بحركة سرمدية دورية، ثم تلك الممكنات **متى استعدت للوجود استعداداً تامّاً صدرت عن الباري تعالى** ووجدت عنه **ولا تأثير للوسائط أصلاً في الإيجاد**؛ بل في الإعداد»[1]، وبهذا يوافق الفلاسفة في اشتراط الإعداد للفيض، وإن خالفهم في مصدر ذلك الفيض[2]، ويوافقهم أيضاً في أن المؤثر في ذلك الاستعداد هو الحركة الفلكية، كما قال في سياق تفسير المُعِد وحقيقة أثره: «نفسره ـ أي: المُعِد ـ بالشيء الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوثه. فلا بد من شيء يكون بحيث يجب انتهاء كل جزء يفرض إلى جزء آخر، وليس ذلك إلا **للحركة السرمدية، فلا جرم هي الأسباب المعدة الأولية**، مثل: **الماء لا يجب أن تحصل فيه سخونة فتصعده، ولكن الحركة الفلكية تنتهي بالشمس إلى حيث تقابل الماء فتسخنه وتصعده فلولا الحركة الفلكية** لما وجب انتهاء البرودة إلى السخونة»، ويخالفهم في مجال تأثير الكواكب وأنه في الإعداد دون الإيجاد، وحقيقة هذا الإعداد هو كون الشيء بالقوة لا بالفعل، من خلال تحقق أسبابه التي جعلها الله سبباً له، وهذا ما يدل عليه مثاله الذي ضربه لشرح فكرة الإعداد، وكون بعض المخلوقات تحتاج في وجودها إلى تحقق أسبابها لا إشكال فيه، **لكنَّ الإشكال أنه حصر هذه الأسباب في الحركات الفلكية، موافقة للفلاسفة**، ثم قال في تحديد الفرق بينه وبين الفلاسفة: «فظهر بما ذكرناه أن السبب الموجد لصور العناصر هو المفارق: أما **عندهم فهو العقل**

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٥٣٥).

(٢) انظر النجاة، لابن سينا (٢/ ١٣٣ ـ ١٣٧).

الفَعَّال، وأما **عندنا فهو واجب الوجود تعالى** ثم كيف ما كان فإن هذا **الفيض يكون بمشاركة الأحوال الفلكية**»[(١)]

والحاصل مما سبق: أنه صرَّح بترجيحه، وأنه لا يمنع الفيض بهذا المعنى وهو أن يكون من الله مباشرة، **ومخالفته لهم في توسط العقول**، وليس في الفيض نفسه، **وهذا تأثر واضح بفكرة الفيض والصدور**[(٢)]، وإن كان هذا ـ في الجملة ـ لا يخالف إقراره بأنه تعالى خالق العالم بإرادته واختياره، واستعماله للفظ (الفيض) هنا ليس كاستعمال الفلاسفة؛ لأن حقيقة الفيض عند الفلاسفة مخالفة لهذا المعنى الذي ذكره، فمعناه عندهم: صدور الموجودات عن الأول على سبيل الإيجاب الذاتي[(٣)]، ولعل سبب تعبير الرازي بهذا اللفظ ما مرّ من أن هذا الكتاب ـ أعني: المباحث المشرقية ـ من كتبه الأولى، وكان يميل فيه إلى حكاية كلام ابن سينا، ومحاكاته ولو في التعبير اللفظي مع اختلاف الحقائق التي يقصدها هو عما يقصده ابن سينا!.

هذا ما يتعلق بطبيعة الصلة بين الله والعالم عند الرازي، وأن الله هو الموجد والمدبر للعالم، ولا بد لتمام المعنى من الحديث عن تأثير غير الله في العالم، وما هي حدود ذلك التأثير؟ لأن هذا من الحدود الفاصلة بين الأشاعرة والفلاسفة.

---

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٥٤٠ ـ ٥٤١).

(٢) وسيأتي قريباً إن شاء الله تعالى مزيد بيان لهذه المسألة، في الفقرة التالية.

(٣) انظر النجاة، لابن سينا (٢/ ١٣٣ ـ ١٣٧).

موقف الرازي من قضية تأثير غير الله في العالم

لا إشكال في وجود علاقة وترابط واقتران بين العلة والمعلول، والسبب والمسبب، والأثر والمؤثر؛ بل يرى الرازي أن «كون الشيء مؤثراً في غيره متصور تصوراً بديهيّاً؛ لأننا نعلم ببداية العقول معنى قولنا: قطعت اللحم وكسرت القلم، والتقطيع والتكسير تأثير مخصوص، فلما كان تصور التأثير المخصوص بديهيّاً كان تصور مسمى التأثير الذي هو جزء ماهية التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهيّاً»[1]، وإنما الإشكال في طبيعة تلك العلاقة هل هي ضرورية أم لا؟ وحدود ذلك التأثير: هل هو مجرد اقتران عادي غير مؤثر، أم أنه له تأثيراً حقيقيّاً؟ ثم ما حقيقة ذلك التأثير: هل هو على جهة الاستقلال عن الله تعالى، أم تحت مشيئة الله وقدرته؟

فأهل السُّنَّة يرون أن هذه الأسباب مؤثرة تأثيراً حقيقياً، مطَّرداً ضروريّاً، لكن هذه الضرورة ليست ضرورة عقلية خالصة، بحيث لا يتصور تخلف الأثر عن المؤثر لذات الأثر، فيكون تخلفه مستحيلاً عقلاً، وبالتالي لا تتعلق به قدرة الله تعالى، وإنما تأثيره لأن سُنَّة الله الكونية اقتضت هذا الاطراد والتلازم بين هذا الأثر المعين وهذا المؤثر المعين، وقد جعل الله تعالى خواصَّ ذاتية مطَّردة للأشياء، بمقتضى إرادته تعالى وحكمته، ولا تنافي بين هذا وبين أن يكون بقدرته تعالى؛ بل هو داخل في عموم قدرته كما في قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾ [الفرقان: ٢]، وقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾ [القمر: ٤٩]؛ بل جعل الله تعالى هذا الاطراد في سننه دليلاً على حكمته وقدرته، فقال: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ۝٣٧﴾ [يس: ٣٧]، ونفى تخلف سننه فقال: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۝٢٣﴾ [الفتح: ٢٣].

والضرورة بين الأثر والمؤثر عند أهل السُّنَّة ضرورة تجريبية تقوم على

---

(١) المحصل (ص١٠٧).

ملاحظة تكرار الاقتران بين الأثر والمؤثر، ولا يعقل أن يكون هذا الاطراد دون تخلف اتفاقاً وصدفةً، ومع ذلك يمكن عقلاً تخلف الأثر مع وجود المؤثر إذا أراد الله ذلك، لا لأن التلازم بينهما غير ضروري؛ بل لأن الله أراد ذلك، فيسلب الأثر خاصية التأثير، كما سلب خاصية الإحراق من النار التي ألقي فيها إبراهيم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام.

والأشاعرة لمَّا لم يفرقوا بين الضرورة العقلية التي لا تحتمل النقض لذاتها، وبين الضرورة التجريبية التي يمكن عقلاً نقضها؛ لكون اطرادها لا لذاتها وإنما هو متعلق بخواص الأشياء، رأوا أن التلازم بين الأثر والمؤثر إما أن يكون ضرورة عقلية، وبالتالي يكون تخلُّفه مستحيلاً، وما كان كذلك لم تتعلق به قدرة الله تعالى، وإما أن لا يكون ضروريّاً فيمكن أن يقع ويمكن ألَّا يقع، فقالوا بالثاني وهو عدم التلازم لأن الأول يتعارض مع عموم قدرة الله تعالى، ولهذا قال الغزالي: «الاقتران بين ما يعتقد سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضروريّاً. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار. وهلم جرّاً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريّاً في نفسه، غير قابل للفرق؛ بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل. وهلم جرّاً إلى جميع المقترنات»[1]، وما يذكره الغزالي من كون الاقتران ليس ضروريّاً بهذا المعنى للضرورة صحيح، لكنه لا يلزم منه ما التزمه من نفي الضرورة التي جعلها الله تعالى وفق سننه في خواص الأشياء كما سبق[2]

ومبالغتهم في هذا الاتجاه ناتجة عند ردة فعل من قول الفلاسفة الذين أنكروا ربوبية الله تعالى، فجعلوا التأثير في هذا العالم يكون وفق سلسلة من

---

(١) تهافت الفلاسفة، للغزالي (ص١٦٩)، وانظر التفكير الفلسفي، لسليمان دنيا (ص١٨٧ ـ ١٨٨).

(٢) انظر المعرفة في الإسلام، للقرني (ص٤٧٥ ـ ٤٨٢).

العلل، كل منها معلول لما قبله، وعلة لما بعده، إلى العقل العاشر الذي يكون علةً للعالم السفلي[١]، وجعلوا العلاقة بين الموجودات وبين عللها علاقة ضرورية ضرورة عقلية[٢]، وهذه المسألة عندهم مترتبة على الفيض والصدور، فدفع هذا الأشاعرة إلى المبالغة في نفي أي تأثير لغير الله تعالى، وجعلوا القول بتأثير الأسباب، مخالفاً لتوحيد الله في أفعاله، وفي بيان مذهبهم في ذلك يقول الرازي: «أما قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] ففيه **مسائل**:

المسألة الأولى: احتج **أصحابنا** بهذه الآية على أنه لا موجد **ولا مؤثر إلا الله سبحانه**، والدليل عليه أن كل من أوجد شيئا **وأثّر في حدوث شيء** فقد قَدِرَ على تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت **فكان خالقاً**، ثم الآية دلت على أنه لا خالق إلا الله لأنه قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ **وهذا يفيد الحصر** بمعنى: أنه **لا خالق إلا الله**، وذلك **يدل على أن كل أمر يصدر عن فلك أو ملك أو جني أو إنسي، فخالق ذلك الأمر في الحقيقة هو الله سبحانه لا غير**، وإذا ثبت هذا الأصل تفرعت عليه **مسائل**:

إحداها: أنه لا إلٰه إلا الله إذ لو حصل إلٰهان لكان الإلٰه الثاني **خالقاً ومدبراً**، وذلك يناقض مدلول هذه الآية في تخصص الخلق بهذا الواحد.

وثانيها: أنه لا تأثير للكواكب في أحوال هذا العالم، وإلا لحصل خالق سوى الله، وذلك ضد مدلول هذه الآية.

وثالثها: أن القول بإثبات الطبائع، وإثبات العقول والنفوس على ما يقوله الفلاسفة وأصحاب الطلسمات[٣] **باطل**، وإلا لحصل **خالق غير الله**.

ورابعها: خالق أعمال العباد هو الله، وإلا لحصل خالق غير الله»[٤]، ففي

---

(١) انظر رسائل الكندي ـ الدعاوى القلبية ـ (٣).

(٢) انظر الشفا، لابن سينا (٢/ ٢٨٥).

(٣) الطلسمات نوع من السحر يحصل بمزج القوى السماوية بالقوى الأرضية. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٥٣).

(٤) التفسير الكبير (١٤/ ٢٧٥).

هذا النص يحكي الرازي قول أصحابه الأشاعرة وهو أنهم ينفون أن يكون لغير الله تأثير، وأن نسبة التأثير لغير الله **يعني نسبة الخلق إليه!** والإشكال عندهم أنهم ظنوا أن إثبات تأثير الأسباب يقتضي استقلالها بالتأثير من دون الله[1]؛ وذلك لأنهم حصروا الموقف من هذه القضية بين أمرين: إما القول بحتمية السببية والتلازم التام بين السبب والمسبب ـ كما يقول الفلاسفة ـ وهذا يلزم منه امتناع سلب الأسباب تأثيرها وهو ما يعني إبطال المعجزات؛ وإما القول بنفي أي تأثير لها[2]، فاختاروا الثاني حتى لا يلزمهم الأخذ بالأول[3]

بعد أن تبيَّن الإشكال عند كل من الفلاسفة والأشاعرة في هذه المسألة، يأتي السؤال: ما موقف الرازي من ذلك؟ هل وافق الأشاعرة أم الفلاسفة؟ أم خلط بين قوليهما؟

رأينا فيما سبق أن الرازي يعد مسألة إثبات الصانع أصلاً لا يمكن مخالفته، وإذا لم يقدح الرأي في إثبات الصانع فيمكن أن يقبله الرازي، وعليه فإن التأثير في الكون إن قيل باستقلال غير الله به؛ فهذا يقدح في إثبات الصانع، فلا يمكن أن يقبل عند الرازي، وإن كان مجرد سبب خصه الله بخاصية لأجلها يؤثر، فإن هذا يمكن قبوله عنده، وهذا ما يفسر كلامه في مسألة تأثير غير الله في الكون، وفي بيان هذا يقول: «لا نسلم أن النظر في علم النجوم والاستدلال بمقايستها **حرام**؛ لأن من اعتقد أن الله تعالى خص كل واحد من هذه الكواكب **بقوة وبخاصية** لأجلها يظهر منه **أثر مخصوص**، فهذا العلم **على هذا الوجه ليس بباطل**»[4]، إذاً نسبة هذا النوع من التأثير لا

---

(١) انظر شرح أم البراهين (ص٦١ ـ ٦٢) ـ مع حاشية الدسوقي ـ، كبرى اليقينيات، للبوطي (ص٢٨٧، ٢٩٣).

(٢) كبرى اليقينيات، للبوطي (ص٢٨٧، ٢٩٣).

(٣) انظر في تقرير العلاقة بين الأثر والمؤثر ومناقشة الأشاعرة: الفصل في الملل والنحل، لابن حزم (ص١٤ ـ ١٦)، والرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٩٤)، والمعرفة في الإسلام، للقرني (ص٤٧٥ ـ ٤٨٢)، والحد الأرسطي، لسلطان العميري (ص٢١٧ ـ ٢٤٩).

(٤) التفسير الكبير (٢٦/ ٣٤٢).

إشكال فيه عند الرازي، وليس شركاً؛ بل ولا محرماً، وبالتالي فهو هنا لا ينازع في وجود تأثير لغير الله إذا كان غير مستقل بالتأثير، وكان تأثيره بما أودع الله فيه من خاصية التأثير، وهذا على خلاف مذهب أصحابه الأشاعرة وهو أن غير الله لا يمكن أن يؤثر، ولو نسب إليه التأثير كان ذلك شركاً كما سبق بيانه.

ويقول في شرح اختلاف خواصِّ الأشياء ودلالتها على الخالق: «أودع الخالق تعالى في كل نوع من أنواع الحبوب **خاصية أخرى** ومنفعة أخرى، وأيضاً فقد تكون الثمرة الواحدة غذاءً لحيوان وسُمّاً لحيوان آخر، فاختلاف هذه الصفات والأشكال والأحوال مع اتحاد الطبائع **وتأثيرات الكواكب يدل على أن كلها إنما حصلت بتخليق الفاعل المختار الحكيم**»(١)، فجعل للأشياء خواصَّ، وجعل للكواكب تأثيراً، واعتبر اختلاف نتائج المؤثر دليلاً على خلق الله له، فتأثير الكواكب عنده لا ينافي ربوبية الله تعالى؛ بل يعتبر دليلاً على الخالق.

وفي نفس المعنى يقول في تفسير قوله تعالى: «﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾﴾ [الحِجر: ٢١]. والوجه الثاني: في تفسير هذا اللفظ أن هذا العالم **عالم الأسباب**، والله تعالى إنما يخلق المعادن والنبات والحيوان **بواسطة تركيب طبائع هذا العالم**، فلا بد وأن يحصل من الأرض **قدر مخصوص** ومن الماء والهواء **كذلك، ومن تأثير الشمس والكواكب** في الحر والبرد **مقدار مخصوص**، ولو قدَّرنا حصول الزيادة على ذلك القدر المخصوص، أو النقصان عنه لم تتولد المعادن والنبات والحيوان، **فالله** ﷻ **قدَّرها على وجه مخصوص بقدرته وعلمه وحكمته فكأنه تعالى وزنها بميزان الحكمة حتى حصلت هذه الأنواع**»(٢)

ويورد الرازي على نفسه سؤالاً فيقول: «هل تقولون: **إن الله تعالى هو**

---

(١) التفسير الكبير (١٣/ ٧٢).

(٢) التفسير الكبير (١٩/ ١٣٢).

الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء إليها **بمجرى العادة**؟ أو تقولون: إن الله تعالى خلق في الماء **طبيعة مؤثرة**، وفي الأرض **طبيعة قابلة**، فإذا اجتمعا حصل الأثر من **تلك القوة التي خلقها الله تعالى**؟» وبدأ الجواب بالتأكيد على القضية الأساسية التي لا يمكن التردد فيها، فقال: «والجواب: لا شك أن على كلا القولين **لا بد من الصانع الحكيم**» بعد هذا الإجمال للأصل الضروري، أكَّد نفس المعنى على كل حال، وأن خلقها بواسطة لا يتعارض مع خلق الله لها فقال: «وأما التفصيل فنقول: **لا شك أنه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداءً من غير هذه الوسائط**... إلا أنا نقول قدرته **على خلقها ابتداءً لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في الأجسام**»[1]

فهو وإن وافق الفلاسفة في تفسير تكوُّن بعض المخلوقات، إلا أنه يرفض أن يتم ذلك استقلالاً عن قدرة الله تعالى[2].

إذاً؛ الرازي في هذه القضية يفرق بين **أمرين**:

الأول: نسبة التأثير إلى غير الله على جهة الاستقلال وهذا ينكره، ويقيم الدلائل على إبطاله، كما سبق في مسألة طبيعة الصلة بين الله والعالم.

الثاني: نسبة التأثير إلى غير الله لكونه سبباً فيه خاصية التأثير لا على جهة الاستقلال من دون الله، وهذا لا يمنعه ـ كما يتبين فيما يأتي ـ والمهم عند الرازي أن لا «يكون **مبدئاً لجميع الممكنات** إما بغير واسطة وإما بواسطة إلا هو» ﷻ، وهذا معنى «أنه واحد في أفعاله»[3].

وبهذا التفريق يُفهم موقف الرازي من التنجيم والسحر والطلسمات ونحوها، وجمعه بين الرد على الفلاسفة وأهل التنجيم والطلسمات، وإثباته تأثير النجوم والكواكب والسحر ونحو ذلك؛ لأن مخالفته لهم في استقلالها

---

(١) التفسير الكبير (٢/ ٣٤٣).

(٢) انظر الأثر الفلسفي في التفسير، لبكار جاسم (ص٥٠٧ ـ ٥٠٩).

(٣) المطالب العالية (٣/ ٢٥٨).

بالتأثير واستغنائها عن الله تعالى، وهذا هو ما يعتبره مخالفاً للدين، وأما كونها مؤثرة ونافعة؛ فهذا لا ينكره؛ بل يعتبرها لأجل ذلك علوماً شريفة نافعة لكونه سبباً في تحصيل أمور نافعة، ولا فرق عنده ـ من هذا الوجه ـ بينها وبين علم الطب ونحوه من العلوم النافعة، وهذا القدر لا يرى فيه مخالفة للشريعة، إذا جُرِّد عمَّا يخالفها من نسبة التأثير لها استقلالاً، أو اعتقاد استغنائها عن الله، وهذا ما افتتح به كتابه «السر المكتوم» فقال: «أما بعد: فهذا كتاب يجمع فيه ما وصل إلينا من علم الطلسمات والسحريات، والعزائم ودعوة الكواكب، **مع التبرئ من كل ما يخالف الدين** وسلم اليقين»[(١)]، ولذلك زعم أن الشريعة تؤيد هذا النوع من التأثير، من خلال تفسير ما ورد في الشريعة أن الله جعله سبباً في حصول أمر ما ـ كالملائكة ـ بما يوافق ما يقوله أهل التنجيم، ويجعل هذا من جنس واحد، وأنه أمر متفق عليه وفي ذلك يقول: «واعلم: أن العقول والشرائع متطابقة على أن المتولي **لتدبير** كل نوع من أنواع حوادث هذا العالم روح سماوي على حدة، وهذه الأرواح هي **مسماة على لسان الشرع بالملائكة**. وقوله تعالى في حق سليمان: ﴿عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ﴾ [النمل: ١٦] قال بعض أصحابنا[(٢)]: المراد اتصال روحه بروح عطارد؛ لأن عطارد يتعلق بالطير، وتواترت الأخبار على أن الموكَّل بالسحاب والرعد والبرق ملك، والموكَّل بالأرزاق ملك، والموكَّل بالجبال ملك، والبحار ملك، إلى غير ذلك من الأحوال، **إذا ثبت هذا صارت المسألة مسألة وفاق بين الأنبياء** عليهم السلام **والحكماء** رضي الله عنهم»[(٣)]، وفي تأكيد التوافق بين الشريعة وما يقوله هؤلاء يقول: «ما الفائدة في جعل **هؤلاء الملائكة موكلين علينا**؟ والجواب: أن هذا الكلام غير مستبعد؛ وذلك **لأن المنجمين اتفقوا على أن التدبير** في كل يوم لكوكب على حدة، وكذا القول في كل ليلة، ولا شك أن تلك الكواكب لها أرواح عندهم،

---

(١) السر المكتوم (ص٢).

(٢) الأصل أن الرازي إذا قال: (أصحابنا) في المسائل العقدية فإنه يعني: الأشاعرة، وفي المسائل الفقهية يعني: الشافعية، ولا أدري من أصحابه هنا! الأشاعرة، ولا أدري من المقصود بهم هنا!

(٣) السر المكتوم (ص١١٠).

فتلك التدبيرات المختلفة في الحقيقة لتلك الأرواح، وكذا القول في تدبير القمر... على ما يقوله المنجمون، **وأما أصحاب الطلسمات** فهذا الكلام مشهور في ألسنتهم... وإذا كان **هذا متفقاً عليه بين قدماء الفلاسفة، وأصحاب الأحكام فكيف يستبعد مجيئه من الشرع؟!**»[(١)]

وبهذا التفصيل نفهم ما يَرد في كلام الرازي من نسبة التدبير لغير الله تعالى، وأن نسبته لغير الله بهذا المعنى لا إشكال فيه كما في النص السابق، وكما في قوله: «تدبير **الحق سبحانه** لعالم الأجسام، إنما ابتدأ من الفلك الأعظم الذي هو العرش، وذلك الابتداء إنما حصل **بواسطة** تلك النفس الفلكية، **وأما سائر النفوس الفلكية والعنصرية فهي نتائجها وشعابها وأولادها**»[(٢)]، فهو يجعل تدبير هذه الأفلاك من تدبير الله وإنما هي مجرد واسطة وسبب.

وبهذا يُفهم أيضاً ما يعبر عنه بتأثير الكواكب في الإعداد لا الإيجاد، كما في قوله: «ومنها ما لا يكفي في فيضانها عن الباري تعالى إمكانها؛ بل لا بد من حدوث أمور قبل حدوثها، لتكون الأمور السالفة مقدمة للعلل الفياضة إلى الأمور اللاحقة، وذلك إنما ينتظم بحركة سرمدية دورية، ثم تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعداداً تامّاً صدرت عن الباري تعالى ووجدت عنه، **ولا تأثير للوسائط أصلاً في الإيجاد؛ بل في الإعداد**»[(٣)]، وحقيقة هذا الإعداد هو كون الشيء بالقوة لا بالفعل، من خلال تحقق أسبابه التي جعلها الله سبباً له، وهذا ما يدل عليه مثاله الذي ضربه لشرح فكرة الإعداد، حين قال في سياق تفسير المعد وحقيقة أثره: «نفسره [أي: المعد] **بالشيء الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوثه**... فلا بد من شيء يكون بحيث يجب انتهاء كل جزء يفرض إلى جزء آخر، وليس ذلك إلا **للحركة السرمدية، فلا جرم هي الأسباب المعدة الأولية**، مثل: **الماء لا يجب أن**

---

(١) التفسير الكبير (١٩/ ١٨)، وانظر المطالب العالية (٧/ ١٤٢ ـ ١٤٣).

(٢) المطالب العالية (٧/ ٣٥٥).

(٣) المباحث المشرقية (٢/ ٥٣٥).

تحصل فيه سخونة فتصعده، ولكن الحركة الفلكية تنتهي بالشمس إلى حيث تقابل الماء فتسخنه وتصعده فلولا الحركة الفلكية لما وجب انتهاء البرودة إلى السخونة»، ولذلك بيَّن أن رأيه هذا لا يعارض إثبات أن الله هو الموجد، بخلاف الفلاسفة الذين جعلوا الموجد هو العقل الفعَّال، فقال: «فظهر بما ذكرناه أن السبب الموجد لصور العناصر هو المفارق: أما **عندهم فهو العقل الفعَّال**، وأما **عندنا فهو واجب الوجود تعالى** ثم كيف ما كان فإن هذا **الفيض يكون بمشاركة الأحوال الفلكية**»[1]

وبهذا يُفْهَم ـ أيضاً ـ تفسيره للدعاء، وما يذكره من تأثير الإنسان أو تأثره بواسطة ما يسميه بـ(الطباع التام)، حيث جعل الفائدة من الدعاء هو أن تصل النفس إلى درجة من القوة بسبب اتصالها بأبيها من الأرواح العلوية، فيحصل لها بذلك الاتصال قوة وقدرة على هيولى العالم الأسفل فيتحقق بذلك آثار عجيبة وأحوال غريبة! ثم يرتب على ذلك أن الاجتماع في الدعاء والعبادات يكون أثره أقوى لهذا السبب، وأن ذلك هو الحكمة من دعوة الشريعة الناس للاجتماع في الصلوات والجمع والعيد والحج، وفي ذلك يقول: «إنا قد ذكرنا: أن لكل واحدة من هذه النفوس البشرية **روحاً من الأرواح العلوية الفلكية**، وتكون هذه النفوس البشرية بالنسبة لتلك الروح كالأولاد بالنسبة إلى الأب، وكالعبيد بالنسبة إلى المولى، فإذا أخذت النفس في التصفية عن العلائق الجسدية، ثم بالغت في الدعاء والتضرع، انجذبت هذه النفوس إلى ذلك الروح الفلكي، الذي هو الأصل والمعدن والمنبع، وبسبب ذلك الانجذاب والاتصال تحصل قوة وقدرة وسلاطة على هيولى العالم الأسفل، فحينئذ تحصل آثار عجيبة وأحوال غريبة.

إذا عرفت هذا فنقول: اجتماع الجمع العظيم على الدعاء الواحد في المقصود الواحد أقوى تأثيراً من إقدام الشخص الواحد على ذلك العمل؛ لأن عند الاجتماع تنضم المؤثرات الكثيرة، بعضها إلى البعض فيكون التأثير أقوى

---

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٥٤٠ ـ ٥٤١).

لا محالة، وضرب العلماء لهذا مثالاً، فقالوا: القِرانات مرتبة على أربع مراتب: القِران الأصغر، والأوسط، والأكبر، والأعظم، والسبب في هذا التفاوت: أنه كلما كانت الكواكب أكثر، وكان قرب بعضها من البعض أتم، كان التأثير أقوى؛ فلهذا السبب أمرت الشريعة بترتيب الاجتماعات على أربع مراتب»، وهي الصلوات الخمس، وصلاة الجمعة، وصلاة العيدين، والحج، وختم ذلك بقوله: «فهذا ما يمكن شرحه باللسان، ومن خاض في هذا الطريق وجد فيه من أنواع الفوائد ما لا يمكن ذكره باللسان، ولا شرحه بالأقلام»[(١)]

وفي نفس المعنى يقول: «لا يمتنع أن يقال: إن نفس الداعي عند الاستغراق في الدعاء، يظهر فيها نور من أنوار عالم الغيب، وأثر من آثار تلك الأرواح القاهرة، وحينئذ تقوى جوهر النفس البشرية، ويحصل لها استعلاء في تلك الحالة، بواسطة تلك القوة والقدرة فيحصل المطلوب»[(٢)]!!

ومعنى هذا الكلام: أن الأثر الحاصل من الدعاء ليس من استجابة الله للدعاء، وإنما لتحصيل النفس القدرة على تحقيق ما تريد بسبب اتصالها بالمؤثرات العلوية التي هي الأرواح!

وفسَّره بتفسير قريب من هذا لكن من وجه آخر، فجعل تحقق أثر الدعاء ليس لأن نفس الشخص صارت لها قوة تحقق المطلوب بتأثيرها، وإنما لأنه كيَّف نفسه بهذا الدعاء حتى صارت قابلة لفيضان الآثار عليها، فقال: «لا شك أنه كما يعتبر في حصول الأثر حال الفاعل، فكذلك يعتبر حال القابل، وأيضاً: فتأثيرات تلك العلل العالية في حوادث هذا العالم، لا شك أنها موقفة على شرائط حادثة، وإلا لدامت الآثار لدوام المؤثرات، إذا عرفت هذا فنقول: إنه لا يمتنع أن يكون تكيّف نفس الداعي بالكيفية الحاصلة عند الدعاء كان شرطاً لفيضان تلك الآثار عن العلل العالية، فعند حصول هذه الحالة تحدث الآثار عن تلك العلل العالية»[(٣)]

---

(١) المطالب العالية (٧/ ٢٧٢ _ ٢٧٣).

(٢) المطالب العالية (٧/ ٢٧٢).

(٣) المطالب العالية (٧/ ٢٧٢).

قد يكون هذا الكلام منسجماً لو كان القائل به ممن يقول بنظرية الفيض والصدور؛ بل لا يمكن للقائل بتلك النظرية تفسير الفائدة من الدعاء - إن كان يرى أن للدعاء فائدة - إلا بنحو هذه التفسيرات؛ لأنه لا يؤمن بإله فاعل مريد؛ لكن الرازي لا يؤمن بهذه النظرية ويرفضها رفضاً قاطعاً كما تقدم، وإنه لمن التناقض العجيب أن يجمع الرازي بين رفض نظرية الفيض وبين القول بهذه التفسيرات الفيضية!

والذي حمل الرازي على الدخول في هذه التفسيرات؛ أنه يريد إثبات فوائد للدعاء في سياق الرد على شبهات من ينكر أن يكون للدعاء فائدة؛ فبالغ في إيراد الاحتمالات الممكنة بمحض الإمكان العقلي!

لكنه إن أثبت فائدة بهذه الطريقة، فإنه لا يثبت الفائدة الحقيقة للدعاء؛ بل يكون للدعاء - بناء على هذا التفسير - حقيقة مختلفة تماماً عن الحقيقة الشرعية.

ولا شك أن للدعاء الشرعي أثراً، وأن أثر الدعاء من الجمع أكثر من أثره من الواحد، لكن ذلك ليس لكونهم مؤثرين بأنفسهم؛ بل لأن الله تعالى جعل الدعاء وسيلة للطلب منه تعالى، وكلما كان الدعاء أقرب إلى الأسباب التي جعلها الله تعالى لقبول الدعاء كان تحقق مقتضاه أقرب، ومن ذلك كثرة الداعين فإن كثرة الإلحاح منهم من أسباب إجابة الدعوة، وقد يكون فيهم من يكون مجاب الدعوة لتحقيقه أسباب إجابة الدعوة.

وسيأتي في النبوات أنه فسَّر النبوة والوحي بنحو من هذا الذي فسر به تأثير الدعاء[١].

والمقصود من كل ما سبق: أن الرازي ينسب التأثير إلى غير الله إذا كان غير مستقل بالتأثير، وسيأتي نقده في ذلك في المبحث الثالث من هذا الفصل إن شاء الله تعالى[٢].

---

(١) في موقف الرازي من حقيقة النبوة في المبحث الثالث من الفصل الثالث (ص٣٠٥).

(٢) في فقرة: نقد موقف الرازي من الشرك (ص٢٦٢).

موقف الرازي من تأثير السحر والتنجيم ونحوهما

الكلام على موقف الرازي من هذه الأمور يكون من جهتين: من جهة نسبة التأثير إليها، وهو المقصود هنا، ومن جهة حكمها وهذا يأتي عند بيان موقفه من توحيد العبادة[١]

فأما ما يتعلق بنسبة التأثير إليها في هذه الأمور فإنه تقرر فيما سبق أنه يقول به، ومستنده في ذلك يرجع إلى **أمرين**:

الأول: دلالة الواقع والتجربة، وحاصلها: أن التجربة أثبتت تأثير هذه الأمور التي يرى تأثيرها، كما أجمع أهل الاختصاص على ترتب الأثر عليها وحصول المنفعة بها، ولذلك قال في تأثير السحر: «ثبت **بالدلائل الفلسفية**: أن مبادئ حدوث الحوادث في هذا العالم، هو الأشكال الفلكية، الاتصالات الكوكبية، ثم إن **التجارب المعتبرة** في علم الأحكام انضافت إلى تلك الدلائل، **فقويت تلك المقدمة جدّاً**»[٢]

ويدخل في ذلك تأثير أرواح الأموات، فيرى أن فيها نفعاً للأحياء الذين يأتون عند قبورهم، ومن ذلك ما «يحكى عن أصحاب أرسطاطاليس أنهم كانوا كُلَّما صعبت عليهم مسألة، ذهبوا إلى قبره، وبحثوا فيها، فكانت **تنكشف لهم تلك المسألة، وقد يتفق أمثال هذا كثيراً عند قبور الأكابر من العلماء والزهاد في زماننا**. ومما يقوي هذا: أن الأحياء قد يصلّون لأجل الأموات، وقد يتصدقون لأجلهم، وقد يتفق كثيراً: أن الحي إذا نام عند قبر بعض الأموات فإنه يراه في المنام، **وقد يدله على أمر مخصوص، وقد يدله على دفين كان هذا الحي غافلاً عنه، وقد ينبهه على بعض المهمات**»[٣]

---

(١) في فقرة: حكم السحر والتنجيم ونحوهما عند الرازي (ص٢٥٠).

(٢) المطالب العالية (٨/ ١٤٣).

(٣) المطالب العالية (٧/ ١٣١ ـ ١٣٢).

ويلاحظ في هذا السياق أن مسألة تأثير روح الميت عنده واقعة وثابتة بالتجربة وهذا هو الذي يهمُّنا هنا، وهو يريد الاستدلال بذلك على إثبات كون النفوس باقية كما سيأتي[(١)]

وكذلك يقال في تأثير النجوم كما في النصوص السابقة، وغيرها مما ملأ به كتابه «السر المكتوم» من إثبات الدلائل على تأثيرها والرد على من ينكر ذلك[(٢)]، وذِكْرُ ذلك يطول.

والمقصود: أن مما اعتمد عليه الرازي في إثبات تأثير هذه الأمور **هو التجربة، وشهادة أهل الفن على ذلك.**

وأما الأمر الثاني: فهو شبهة شرعية حاصلها: أن الشرع أثبت وجود أسباب مؤثرة، كتوكيل تدبير أمور الخلق إلى الملائكة، كما في النصوص التي سبق نقلها من كلام الرازي في بيان مستنده في التوفيق بين ما يقوله هؤلاء وبين ما ورد في الشرع، ولا حاجة لإعادتها هنا، وما يعتمد عليه الرازي في ذلك من نصوص الشرع هو راجع إلى ما ورد في الملائكة، فيحاول تفسير ذلك بما يوافق كلام الفلاسفة، ويظهر أن الرازي لا يقصد بهذه الشبهة الاعتماد على الشرع في إثبات ذلك ابتداءً، وإنما يقصد إثبات عدم معارضة الشرع لذلك، وأن في الشرع ما يمكن أن يوافق ما يذكره الفلاسفة، وهذا مُلاحَظ في النصوص السابقة.

ويمكن تلخيص مستند الرازي في القول بتأثير غير الله في العالم، **بما يلي:**

١ ـ أن ذلك أمر مدرك بالحس والمشاهدة كما يقع في الظواهر الطبيعية التي عرف تفسيرها كالخسوف والكسوف، وتبخر الماء وتكوّن السحب، وما يقع على أيدي السحرة والمنجمين ويتحقق.

---

(١) في المبحث الثالث من الفصل الثالث (ص٣٤٥).

(٢) انظر السر المكتوم (ص٢٠ ـ ٢٩)، وحقيقة موقف الرازي من السحر والتنجيم، لسلطان العميري (ص٧ ـ ٨).

٢ ـ ما ورد في النصوص الشرعية من تأثير الملائكة، ولا يرى فرقاً بين تأثيرها وبين تأثير غيرها، وأن كل ذلك من جنس واحد.

وفي هذا خلط بين ما هو حق وما هو باطل، وبيانه يكون بالتفصيل في ذلك والتفريق بين **نوعين مؤثرين** عند الرازي:

النوع الأول: ما دلّ الشرع على تأثيره، وهي أسباب كونية جعلها الله مؤثرة، وهي على **قسمين**:

١ ـ أمور ليست من مقدور البشر؛ بل هي سنن كونية يجري بها قدر الله وأمره، ومن ذلك ما أخبر الله تعالى به من تدبير الملائكة، وأعمالهم التي كلَّفهم الله بها[١]، ومنها ما قد يعرفه البشر من تفسير الظواهر الكونية كتجمع السحب، وحصول الخسوف والكسوف، أو معرفة الأحوال الجوية هو ما يسمى بعلم التسيير[٢] ونحو ذلك[٣]، فهذه أمور مؤثرة لكن لا يمكن للبشر أن يفعلوا شيئاً من ذلك، وغاية ما يمكنهم أن يعرفوا بعض تلك الأسباب، فيفهموا طريقة حصولها.

٢ ـ أمور هي من مقدور البشر ويستطيعون التأثير بها، وهذه منها ما هو جائز ومنها ما هو محرّم، فالجائز منها هو الأسباب الشرعية سواء عرف تأثيرها بالشرع كالرقى والاستشفاء بالعسل، أو بالتجربة كسائر الأسباب، والتجربة يشترط فيها أن لا يكون فيها ما هو محرم، فهذه تأثيرها حقّ وجائز، ويدخل في هذا كل العلوم المبنية على أصول رياضية أو تجريبية صحيحة كالطب والهندسة والهيئة والفلك والفيزياء والكيمياء وغيرها.

ومن هذه الأمور التي يقدر عليها البشر وهي مؤثرة لكنها محرّمة: السحر ونحوه مما فيه استعانة بالجن والشياطين، فإن الله أعطى الشياطين قدرة على فعل ما لا يقدر عليه البشر، ومن استعان بهم حققوا له شيئاً من ذلك، وقد

---

(١) سيأتي تفصيل ذلك في المبحث الأول من الفصل الثالث (ص٢٨٦).

(٢) انظر الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٢٦٠ وما بعدها).

(٣) انظر في تفصيل ما يتعلق بالتنجيم وأنواعه: التنجيم والمنجمون وحكم ذلك في الإسلام، لعبد المجيد المشعبي.

أخبر تعالى عن وقوع السحر وإمكان تعلمه وأن له آثاراً من التفريق بين المرء وزوجه، فقال: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وأن تعلمه يضر ولا ينفع ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وأخبر أن ذلك لا يكون إلا بمشيئته وإذنه، ﴿وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وقد سُحر النبي ﷺ وتأثر بذلك[(١)]، وهذا هو مذهب أهل السُّنَّة «قال النووي: والصحيح **أن له حقيقة** وبه قطع الجمهور وعليه عامة العلماء ويدل عليه الكتاب والسُّنَّة الصحيحة المشهورة»[(٢)]، وقال القرطبي: «ذهب أهل السُّنَّة إلى **أن السحر ثابت وله حقيقة**»[(٣)]، وقال ابن القيِّم: «وقد دل قوله: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ۝٤﴾ [الفَلَق: ٤] وحديث عائشة المذكور[(٤)] على **تأثير السحر، وأن له حقيقة** وقد أنكر ذلك طائفة من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم، وقالوا: إنه لا تأثير للسحر البتة لا في مرض ولا قتل ولا حل ولا عقد قالوا: وإنما ذلك تخيل لأعين الناظرين لا حقيقة له سوى ذلك، **وهذا خلاف ما تواترت به الآثار عن الصحابة والسلف واتفق عليه الفقهاء وأهل التفسير والحديث وأرباب القلوب من أهل التصوف وما يعرفه عامة العقلاء، والسحر الذي يؤثر** مرضاً وثقلاً وحلّاً وعقداً وحبّاً وبغضاً وتزيناً وغير ذلك من الآثار **موجود تعرفه عامة الناس وكثير منهم قد علمه ذوقاً بما أصيب به منه**»[(٥)]، فتحقق هذه الأمور على أيدي السحرة والمنجمين يقع بواسطة

---

(١) كما في حديث عائشة المتفق عليه، أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب السحر، حديث رقم (٥٧٦٣)، ومسلم، كتاب السلام، باب السحر، حديث رقم (٢١٨٩).

(٢) فتح الباري، لابن حجر (١٠/٢٢٢).

(٣) تفسير القرطبي (٢/٤٦).

(٤) يعني: حديث عائشة في سحر النبي ﷺ حين سحره اليهودي لبيد بن الأعصم، وهو متفق عليه كما سبق.

(٥) التفسير القيم، لابن القيم (ص٦٣٤).

الاستعانة بالشياطين الذين أقدرهم على فعل ذلك، ولكنه لا يقع إلا بإذن الله ﷻ، ولذلك لا يقع إلا على من غفل عن ذكر الله والاستعانة به[1]

فهذا مع كونه محرماً فهو واقع لكنه غير مستقل بالتأثير، **وقد أصاب الرازي في هذا القدر** ـ أعني: كونه مؤثراً لا على جهة الاستقلال ـ لكنه أخطأ من **جهتين**:

الأولى: أنه بنى على ذلك جواز الأمور المحرّمة منها بناءً على أنها مؤثرة، فجعل ثبوت التأثير مستنداً لجواز الوقوع فيها على ما سيأتي تفصيله في المبحث الثالث إن شاء الله تعالى[2]

الثانية: أنه بنى على صحة تأثير هذه الأمور صحة تأثير غيرها من الأوهام كما في الفقرة التالية.

النوع الثاني من الأمور التي جعلها الرازي مؤثرة: أمور هي من الأوهام والخرص، وليس لها تأثير حقيقي كأخبار المنجمين والعرافين ونحوهم، وهذه وإن وقع شيء منها فهو مجرد ظن وليس من العلم في شيء، كما قال الرازي ـ وهو ممن يقول بتأثيرها ـ: «**الحاصل عند النجم ليس هو العلم؛ بل الظن قد يخطئ ويصيب**»[3]، والاعتماد عليها في نسبة التأثير إلى هذه الأحكام كالاستدلال بحركات النجوم على الحوادث هو من الرجم بالغيب؛ لأن ذلك لا تمكن معرفته إلا بالوحي، ولا دليل عليه في الكتاب والسُّنَّة[4]، ووقوع هذا التأثير هو من الوهم وليس من الحقيقة، ولذلك «لما أراد علي بن أبي طالب أن يسافر لقتال الخوارج عرض له منجم، فقال: يا أمير المؤمنين، لا تسافر، فإن القمر في العقرب، فإنك إن سافرت والقمر في العقرب هزم أصحابك، أو كما قال، فقال علي: بل نسافر ثقة بالله وتوكلاً على الله وتكذيباً لك، فسافر فبورك له في ذلك السفر حتى قتل عامة الخوارج، كان ذلك من أعظم ما سر

---

(١) انظر في تفصيل ذلك: حقيقة السحر وحكمه في الكتاب والسُّنَّة، لعواد المعتق (ص١٥٠ وما بعدها).

(٢) في آخر المبحث الثالث من هذا الفصل (ص٢٥٨).

(٣) السر المكتوم (ص٢٩).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣٥/ ١٧٥).

به، حيث كان قتاله لهم بأمر النبي ﷺ»[1]

قال الإمام ابن تيمية: «ولهذا قد علم الخاصة والعامة **بالتجربة والتواتر** أن الأحكام التي يحكم بها المنجمون **يكون الكذب فيها أضعاف الصدق** وهم في ذلك من أنواع الكهان، وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قيل له: إن منَّا قوماً يأتون الكهان فقال: «**إنهم ليسوا بشيء**» فقالوا: يا رسول الله إنهم يحدثونا أحياناً بالشيء فيكون حقّاً، فقال رسول الله ﷺ: «**تلك الكلمة من الحق يسمعها الجِنِّي يقرها في أذن وليه**»، وأخبر «**أن الله إذا قضى بالأمر ضربت الملائكة بأجنحتها خُضْعاناً لقوله كأنه سلسلة على صَفْوان حتى إذا فُزِّع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق، وأن كل أهل السماء يخبرون أهل السماء التي تليهم حتى ينتهي الخبر إلى السماء الدنيا وهناك مسترقة السمع بعضهم فوق بعض فربما سمع الكلمة قبل أن يدركه الشهاب وربما أدركه الشهاب بعد أن يلقيها قال ﷺ: فلو أتوا بالأمر على وجهه، ولكن يزيدون في الكلمة مائة كذبة**»[2]، وهكذا المنجمون حتى إني خاطبتهم بدمشق وحضر عندي رؤساؤهم، وبيَّنت فساد صناعتهم بالأدلة العقلية التي يعترفون بصحتها قال رئيس منهم: والله إنا نكذب مائة كذبة حتى نصدق في كلمة»[3]

وفي هذا النص للإمام ابن تيمية: إبطال لكلام أولئك بالتجربة والتواتر واعتراف أهل الفن بالإضافة إلى الأدلة الشرعية.

وما زعمه الفلاسفة وبنوا عليه مذهبهم ـ الذي تأثر به الرازي ـ هو من ذلك، **وقد اعتمدوا فيه على قياس أمور غيبية على ما شهدوه**، حين رأوا علاقة الكواكب ببعض الظواهر، وصدق تفسير بعض الظواهر الكونية طردوه في كل الحوادث، «والأصل الذي بنوا عليه فاسد، وهو ظنهم أن الحوادث جميعها

---

(١) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية (١/ ٦٧).

(٢) أخرجه البخاري بنحوه من حديث أبي هريرة، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱسْتَرَقَ ٱلسَّمْعَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٨﴾﴾، حديث رقم (٤٧٠١).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٥/ ١٧٢).

سببها حركات الفلك»[1]، وذلك لأن «حركات الأفلاك وإن كانت من الأسباب فليس الحوادث كلها صادرة عن الفلك؛ بل فوق ذلك من مخلوقات الله أمور أخر»[2].

ومما يدخل في الوهم أيضاً ما ذكره الرازي مما يقع عند قبور الأكابر والصالحين، فهذا وإن اتفق منه شيء وتحقق فهو على جهة الابتلاء والاختبار، فقد يتمثّل الشيطان في صورة المقبور ويحقق له ما يطلب، فيظن هذا المبتلى أن المقبور كلَّمه، وهذا مما أقدر الله عليه الشيطان كما تمثّل لقريش في دار الندوة في صورة شيخ من نجد[3]، وتمثّل لهم في غزوة بدر في صورة سراقة بن مالك رضي الله عنه[4]، وقد يصدق خبر المنجم والعرَّاف في شيء مما يقول فيظن الناس أنه يصدق في كل مرة، وهذا كله من الابتلاء لمن أعرض عن شرع الله، وترك نفسه لشياطين الإنس والجن تتلاعب به.

والخلاصة من كل ما سبق: أن الرازي يثبت تأثيراً لهذه الأمور، ويستدل على ذلك بالتجربة، ولا يرى في ذلك معارضة للشرع؛ بل يرى أن في الشرع ما يدل على وقوعه، **والأثر الفلسفي على الرازي في هذه المسألة: هو اعتقاده أن للأرواح تأثيراً حقيقيّاً في عالم الأجسام**، وإن خالف الفلاسفة في حقيقة التأثير فهو يرى أنها مجرد أسباب خصَّها الله بنوع من التأثير، وهم يعتقدون أنها مؤثرة بذاتها، وهذا غير وارد عند أصحابه الأشاعرة فإنهم يرون كما سبق أن التأثير لا يكون إلا من الله وحده، ونسبة التأثير إلى غيره شرك.

ويُشْكل على التقرير السابق لموقف الرازي من قضية تأثير غير الله عز وجل في العالم، **أمران**:

---

(١) الرد على المنطقيين (ص٢٦٨ ـ ٢٦٩).

(٢) الرد على المنطقيين (ص٢٧٥).

(٣) ذكره ابن هشام في السيرة (١/ ٤٨١)، والسهيلي في الروض الأنف (٤/ ١٢٣).

(٤) انظر تفسير الطبري (١١/ ٢٢١)، تفسير ابن أبي حاتم (٥/ ١٧١٥) ذكراه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ﴾.

الأمر الأول: ربط الرازي مسألة الجبر بهذه القضية في بعض كلامه، حيث جعل إثبات التأثير للعبد في فعله ينافي خلق الله له، وذلك لأنه استدل على الجبر بأن تأثير العبد في فعله لا يكون إلا بإحداثه، وإحداث الفعل لو نُسِب إلى العبد للزم مقدور بين قادرين وهو ممتنع، ولو استقل العبد بفعله للزم وجود خالق مع الله، فلا بد عنده من القول بالجبر، ونفي تأثير العبد في فعل نفسه[1]، وأنه ليس إلا أحد أمرين: «إما القول بالجبر، وإما القول بنفي الصانع»[2]، وهذا سببه ـ والله أعلم ـ حرصه على الاستكثار من الأدلة بطرق مختلفة ـ كما هي طريقته ـ فرأى أن هذا يعطي القول بالجبر قوة، خاصة وأنه في هذه المسألة شديد الحرص على مخالفة القدرية ومناقشتهم ـ كما يقول عنه ابن تيمية ـ: أما «مسائل القدر فإنه جازم فيها بمخالفة المعتزلة»[3]، وكان بإمكانه مخالفة المعتزلة دون أن يغلو في إنكار أي تأثير لفعل العبد، بأن يجعل فعل العبد من جنس الأسباب التي لها تأثير ولا تخرج بذلك عن قدرة الله تعالى ومشيئته، وبهذا لا تعارض بين تأثير العبد وبين إثبات الصانع وكونه فاعلاً مختاراً، ويكون بذلك قد طرد ما تقرّر سابقاً من جواز نسبة التأثير إلى غير الله لا على جهة الاستقلال، وهذا ما قرّره عند كلامه على الدواعي للفعل شارحاً معنى كون العبد فاعلاً على الحقيقة، فقال: «. فحيئنذ يكون العبد فاعلاً على الحقيقة؛ لأن المؤثر في ذلك الفعل هو قدرته وداعيته، وتكون أفعال العباد واقعة بأسرها بقضاء الله»[4]؛ بل صرّح بأنه لا يوجد ما يمنع الجبر، حتى على القول بتأثير العبد في فعله؛ فإنه «لا يكون العبد مستقلّاً بالإيجاد. فكان الجبر لازماً»[5]، إذاً لا يلزم من القول بأن العبد مؤثر في فعله إنكار الصانع!

---

(١) سبقت الإشارة إلى ذلك في (ص١٨٠)، ويأتي لها مزيد بيان في المبحث الرابع من الفصل الثالث (ص٣٥٧).

(٢) المطالب العالية (٩/ ١٧).

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٤٧٦).

(٤) المطالب العالية (٣/ ٧٣)، وانظر المعالم (ص٦١).

(٥) المطالب العالية (٩/ ١٣).

وهذا النصّ يدل على أن قول الرازي بالجبر لا يكفي في نسبة القول بنفي تأثير غير الله إلى الرازي؛ لأنه لا يراه مانعاً من الجبر، وأن ربطه الجبر بمسألة إثبات الصانع هو من التكلف في الاستدلال، ومما يؤكد ذلك أنه يرى أن الدهرية الذين يقولون بتأثير الكواكب على سبيل الاستقلال (= ينفون الصانع) يلزمهم الجبر أيضاً[1]، فمن باب أولى أن لا يعارض القولُ بتأثير العبد لا على سبيل الاستقلال؛ الجبرَ[2].

الأمر الثاني: ما يوجد في كلامه من التعبيرات الأشعرية؛ كالتعبير بالخلق (**عقيب** السبب) ونحو ذلك، أو التصريح بنفي تأثير السبب، وهذا لا يخلو من **ثلاث حالات**:

الأولى: أنه يحكي المذهب الأشعري، ولا يصرح بمخالفته ولا موافقته، كما في النص السابق من التفسير عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤][3]، ويلاحظ في هذه الحالة أنه يحرص على نسبة القول لأصحابه، وفي هذا إشارة إلى أنه لا يتبني القول في هذه الصورة التي يحكيها، ولو افترضنا أنه يتبناه فإنه يعود للحالة الثالثة.

الحالة الثانية: أنه يعبِّر بمصطلحات المذهب، لكنه مع ذلك لا يلتزم بنتيجة المذهب، وإنما يستخدمها وينتهي لموقفه الخاص، كما قال بعد بيان بطلان قول الفلاسفة بتأثير الكواكب بذاتها: «ولكن لو اعتقدوا أن حركاتها واتصالاتها **أسباب** لحدوث الحوادث في هذا العالم **لمجرى العادة** لم يكن ذلك كفراً ولا ضلالاً»[4]، وقال مبيناً أنواع علم النجوم: «الرابع: اعتقاد أن النجوم **غير مؤثرة أبداً في العالم بالطبع، لكن أجرى الله تعالى العادة** أن طلوع الشمس سبب ضياء العالم، وغروبها سبب ظلمته، والقرب منها سبب حرارة

---

(١) انظر التفسير الكبير (٢٩/ ٤٦٨).

(٢) سيأتي الكلام عن موقف الرازي من الجبر في المبحث الرابع من الفصل الثالث إن شاء الله تعالى (ص٣٥٧).

(٣) انظر التفسير الكبير (١٤/ ٢٧٥)، وقد سبق نقله في (ص١٨٥).

(٤) السر المكتوم (ص١١٣)، وانظر التفسير الكبير (١٥/ ٨٦ ـ ٩٢)، (٢٤/ ٩٩).

الهواء، والابتعاد عنها سبب برودته، ومثل هذا النظر في هذه النجوم كأسباب للسعادة والنحوسة من **طريق العادة لا من طريق الطبع**، واتفق جملة المحققين والمتكلمين على أن علم النجوم على هذا الوجه ليس بكفر ولا ضلالة»[١]، ويلاحظ في النصّين السابقين أنه يقرر **تأثير** النجوم لكنه يخرّجه على أن ذلك التأثير **على سبيل العادة** حتى لا يتصادم مع مذهب أصحابه.

وهاتان الحالتان لا تعارضان ما سبق تقريره، ولا تشكلان عليه.

الحالة الثالثة: أن يكون موافقاً للمذهب، كما قرر في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٥﴾﴾ [البقرة: ١٥٥] «**أنها تدل على أن الغذاء لا يفيد الشبع، وشرب الماء لا يفيد الري؛ بل كل ذلك يحصل بما أجرى الله العادة به عند هذه الأسباب**؛ لأن قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ﴾ صريح في إضافة هذه الأمور إلى الله تعالى»[٢]، وأصرح منه في مخالفة ما سبق تقريره قوله: «فإن قيل: ما الدليل على فساد قول من قال: إن الله تعالى خلق هذه الأفلاك والكواكب وأعطاها قدراً يتمكنون بها على إيجاد الأجسام والتصرف في هذا العالم، أو خلق فيها خواصّ، تلك الخواص تقتضي وجود الأجسام وغيرها؟

قلنا: أما نحن فنبطل ذلك بما ثبت من اقتدار الله تعالى على كل الممكنات، ثم نبين أن كلّ ما كان مقدوراً لله استحال وقوعه بغيره.. فحينئذ يحصل القطع باستناد كل هذه الأشياء إلى الله تعالى»[٣]، فهنا صرَّح بأنه لا يقبل إسناد التأثير إلى غير الله حتى مع القول بأن الله هو الذي خصَّ تلك المؤثرات بخواصَّ تقتضي تأثيرها، لكن مستنده في هذه النتيجة هو أن ذلك هو مقتضى كون الله تعالى قادراً على كل الممكنات، وهذا ما قرَّر أنه لا يتعارض

---

(١) الاختيارات العلائية، للرازي ـ وهو باللغة الفارسية ـ نقلاً عن مقال لسامح يوسف منشور في (منتدى الأصلين) على الإنترنت ذكر فيه النصَّ السابق بالعربية، ونقل المقال سعيد فودة في تقديمه لكتاب نهاية العقول (١/ ٧٨ ـ ٧٩).

(٢) التفسير الكبير (٤/ ١٣٢).

(٣) نهاية العقول (١/ ٥٢٥).

مع نسبة التأثير إلى غير الله لا على جهة الاستقلال كما رأيت فيما سبق.

وقد توجد نصوص أخرى يتبنى فيها المذهب الأشعري، فيكون ذلك: إما لأنه تراجع عنه، أو هو من التناقض الذي يقع منه، وكثيراً ما يكون بسبب غلبة توجه عليه في تقريره لبعض المسائل، ويغيب عنه في تقرير أخرى، وهو ما يشير إليه الإمام ابن تيمية حين قال: «وأكثرهم يتناقضون في هذا الأصل فإذا تكلموا في تفاصيل الفقه والطب وحكمة الله **تكلموا بموجب فطرتهم وإيمانهم على طريقة الجمهور الذين يثبتون ما لله في خلقه وأمره من الأسباب المتقدمة على الحوادث والحكم المتأخرة عن الحوادث**، وإذا ناظروا الفلاسفة والمعتزلة في أصول الدين **في مسائل القدر** والتعديل والتجوير وتعليل أفعال الله تعالى وأسباب الحوادث **تكلموا على هذه الطريقة التي هي في الأصل طريقة المجبرة** كجهم بن صفوان وأمثاله»(١)

ومن تأمل كلام الرازي حتى في بعض المواطن التي يقرر فيها مذهب المتكلمين، والتي يعارض فيها الفلاسفة؛ وجد أن القول بنسبة التأثير إلى غير الله لا على جهة الاستقلال ـ وإن لم يصرح به ـ فإنه غير مستبعد عنده، ولذلك يقول ـ أحياناً ـ في مناقشته للفلاسفة: ما المانع من كون تأثير الأفلاك راجع في النهاية للواجب الفاعل المختار؟ وفي المقابل يقول للمتكلمين: ما المانع من اعتبار تلك الأسباب ما دام أنها راجعة للفاعل المختار؟

كما في قوله: «ولسائل أن يسأل فيقول: لم لا يجوز أن يكون المؤثر فيه طبائع الفصول وحركات الشمس والقمر؟» ثم قال في الجواب عنه: «هَبْ أن تغيرات العالم الأسفل، مربوطة بأحوال حركات الكواكب والأفلاك، فتلك الحركات كيف حصلت؟ فإن كان حصولها بسبب أفلاك أخرى لزم التسلسل، وإن كان من الخالق الحكيم، فذلك يوجب الإقرار بوجود الإله تعالى»(٢)

ومن ذلك: ما ذكره بعد إبطال قول من يقول بتأثير خصائص الأجسام

---

(١) الصفدية (١/١٤٣).

(٢) المطالب العالية (٤/٣٥٩ ـ ٣٦٠).

استقلالاً[1]، حيث طرح قولاً وسطاً فقال: «لم لا يجوز أن يكون المخصص للأجسام بصفاتها المخصوصة هو الباري تعالى؟!»[2]

وبالجملة؛ فقضية الرازي الأساسية في هذه المسألة: **هي إثبات أن الممكنات لا بد أن ترجع بأسرها إلى واجب الوجود تعالى، وأن يكون ذلك على سبيل الفعل والاختيار لا على سبيل الوجوب بالذات، فمتى سلم هذا الأمر فالقول عنده يمكن أن يقبل، وإن لم يكن مقبولاً برمته**، ولأجل إثبات هذه القضية ربما بالغ في جانب على حساب آخر، وخالف في موضع ما قرره في آخر! ومن تأمل كلامه سيلاحظ هذا الأمر.

وبما سبق يمكن الجزم بأن الرازي إن لم نقل: إنه يقول بنسبة التأثير إلى غير الله إذا كان غير مستقل بالتأثير؛ فإنه لا يمنع ذلك ما دام راجعاً إلى الفاعل المختار، ويكون بهذا قد **اقترب من مذهب أهل السُّنَّة والجماعة** في إثبات الأسباب، وإن كان قد رتب على ذلك ما يناقض توحيد الله تعالى كما سيأتي في المبحث التالي.

---

(١) انظر نهاية العقول (٢/ ٩٥).

(٢) نهاية العقول (٢/ ٩٧).

المبحث الثالث

توحيد الله تعالى

تمهيد:

المقصود بتوحيد الله تعالى إفراده ـ أي: اعتقاد أنه تعالى واحد ـ فيما يختص به من الخصائص، وهذا قدر مشترك بين بني آدم؛ فإن كل إنسان يعتقد فيما جعله ربّاً خصائص يختص بها عن غيره، ومن اعتقد أن الله تعالى هو الرب جعل له خصائص يختص بها عن غيره، وإنما يختلفون في تلك الخصائص كما يختلفون فيما تعرف به تلك الخصائص، فيختلفون في أخص وصف الإلٰه[1]؛ فالفلاسفة جعلوا أخص وصف الإلٰه (وجوب الوجود) بمقتضى الدلالة العقلية التي اعتمدوا عليها، والأشاعرة دل العقل عندهم على أن أخص وصف الإلٰه هو (القدرة على الاختراع)، وعند أهل السُّنَّة أن أخص وصف الإلٰه هو ما دل عليه الكتاب والسُّنَّة من (الربوبية والألوهية والأسماء والصفات) وهذا هو مقتضى الدلالة العقلية والنقلية عندهم.

فالتوحيد عند الفلاسفة: إفراد الله ﷻ بوجوب الوجود، وبالتالي ينفون كل ما يلزم منه مشاركة غيره له تعالى في وجوب الوجود.

والتوحيد عند الأشاعرة: هو إفراد الله تعالى بالقدرة على الاختراع، وبالتالي ينفون عن الله كل ما يلزم منه مشاركة غيره له تعالى في القدرة على الاختراع.

---

(١) انظر شرح معالم أصول الدين، لابن التلمساني (٤٦٣)، درء التعارض، لابن تيمية (٩/ ٣٧٧)، وابن تيمية السلفي، للهراس (٧٩).

والتوحيد عند أهل السُّنَّة: هو إفراد الله تعالى بما له من خصائص الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، وبالتالي ينفون كل ما يلزم منه مشاركة غيره له في الربوبية أو الألوهية أو الأسماء والصفات.

يلاحظ في هذا الترتيب للطوائف بحسب البعد عن الحق أن كل طائفة تشارك التي قبلها في معنى التوحيد لكنها لا تكتفي به؛ بل تزيد عليه معنىً آخر، فاختصاص الله ﷻ بـ(وجوب الوجود) متفق عليه ـ في الجملة ـ بين الفلاسفة والأشاعرة وأهل السُّنَّة، لكنه ليس هو التوحيد فقط عند غير الفلاسفة، فالأشاعرة زادوا عليه القدرة على الاختراع، واختصاص الله ﷻ بـ(القدرة على الاختراع = الخلق) متفق عليه ـ في الجملة ـ بين الأشاعرة وأهل السُّنَّة، لكن أهل السُّنَّة زادوا عليه إفراده بالعبادة وجميع ما دلت عليه النصوص من الأسماء والصفات[1]

وسبب الخلاف في هذا هو خلافهم فيما يعرف به التوحيد، وعن هذا نتج خلافهم فيما هو الكمال وما هو النقص بعد أن أجمعوا أن الله يجب أن يكون له الكمال المطلق وأن يُنْفى عنه النقص مطلقاً؛ لأنهم اختلفوا فيما يعرف به الكمال وما يعرف به النقص، وكل من المتكلمين والفلاسفة عوَّلوا في معرفة ذلك على العقل وحده، وهذا هو سبب انحرافهم في هذا الباب، بخلاف أهل السُّنَّة والجماعة الذين جعلوا الأصل في معرفة ذلك هو الوحي، وإن كان العقل قد يدل على كثير من ذلك؛ لأن الشرع كامل بمسائله ودلائله، وكل ما تجب معرفته فإن في الوحي غنية عما سواه، كما قال الإمام ابن عبد البر: «ليس في الاعتقاد كله من صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصاً في كتاب الله، أو صح عن رسول الله ﷺ، أو أجمعت عليه الأمة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله، ونحوه يسلم له ولا يناظر فيه»[2]

---

(١) انظر درء التعارض (٩/ ٣٧٧ ـ ٣٧٨).

(٢) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر (٢/ ٣٣٠).

والمقصود بيان أساس الإشكال عند الطوائف المخالفة لأهل السُّنَّة في التوحيد، وما بناه كل منهم على ذلك.

والكشف عن الأثر الفلسفي على الرازي في التوحيد يكون بمعرفة موقفه من توحيد الله تعالى من حيث حقيقته وأدلته وأثره على الأسماء والصفات، ثم بيان منزلة توحيد العبادة ـ الذي اختص به أهل السُّنَّة عن غيرهم ـ عند الرازي، مع مقارنة موقفه في ذلك بموقف كل من الأشاعرة والفلاسفة، وبهذا تنتظم مسائل هذا المبحث كما يلي:

- توحيد الله تعالى: حقيقته وأدلته وأثره على الأسماء والصفات.
- موقف الرازي من توحيد العبادة.

توحيد الله تعالى
حقيقته، وأدلته، وأثره على الأسماء والصفات

عرفنا موقف الرازي من وجود الله تعالى في المبحث الأول، وعرفنا موقفه من الصلة بين الله والعالم في المبحث الثاني، وموقفه من توحيد الله تعالى وثيق الصلة بالمبحثين السابقين وفيهما قدر مما يتعلق بتوحيد الله تعالى، وقد عرفنا أن الرازي يؤمن بوجود الله تعالى ويستدل عليه بأدلة متعددة، وعرفنا أن الصلة بين الله والعالم قائمة عنده على مبدإ الخلق، وهذه نقطة فاصلة بين الرازي والفلاسفة في هذا الباب، إلا أنا نجد لدى الرازي استخداماً لحجج الفلاسفة ومصطلحاتهم في حقيقة التوحيد وأدلته، والمقصود هنا مقارنة رأي الرازي مع كلٍّ من الأشاعرة والفلاسفة في حقيقة التوحيد وأدلته، وبيان أثر الالتزام بذلك على الأسماء والصفات؛ لمعرفة مدى تأثر الرازي بالفلاسفة في هذه القضية.

أولاً: حقيقة التوحيد:

في هذه المسألة قدر مشترك بين الأشاعرة والفلاسفة، وقدر يتميز به الأشاعرة عن الفلاسفة، فأما القدر المشترك فهو: وحدانية الذات، والمقصود منها:

١ ـ نفي التكثر والتجزؤ عن ذاته[١] كما يعبِّر به الأشاعرة، وهو ما يعبِّر عنه الفلاسفة بالتجرد والبساطة[٢]

٢ ـ نفي التعدد[٣] كما يعبِّر به الأشاعرة، وهو ما يعبِّر عنه الفلاسفة

---

(١) انظر الإرشاد، للجويني (ص٥٢)، والمباحث المشرقية (٢/ ٤٧٧)، والتفسير الكبير (٣٢/ ٣٦٣).

(٢) انظر النجاة، لابن سينا (٢/ ٨٠)، والإشارات والتنبيهات، لابن سينا (٣/ ٤٩ ـ ٥٢).

(٣) انظر: التمهيد، للباقلاني (ص٢٥)، والإرشاد، للجويني (ص٥٢)، والتفسير الكبير (٣٢/ ٣٦٣).

بامتناع واجبي الوجود بالذات[1]

وأما القدر الذي يتميز به الأشاعرة عن الفلاسفة، فهو: وحدانية الأفعال والصفات، والمقصود بها:

١ ـ إفراده تعالى في أفعاله، فإن الفلاسفة يرون أنه واجب بالذات لا فاعل مختار، فما يصدر عنه يكون بالعلية لا الفاعلية[2]، وهذا النفي للفعل جزء من حقيقة التوحيد عندهم.

٢ ـ إفراده تعالى في صفاته، فإن اتصافه بالصفات عند الفلاسفة؛ يعني: وقوع الكثرة في ذاته، ولا يصفونه إلا بالسلوب والإضافات، وهي وإن سُمِّيَت صفاتٍ إلا أنها ليست معانٍ وجودية، وإنما هي معانٍ عدمية اعتبارية، فكان هذا النفي للصفات الوجودية جزء من حقيقة التوحيد عندهم.

وبهذا يظهر أن نفي الصفات والأفعال جزء من حقيقة التوحيد عند الفلاسفة، وأن مبدأ إثبات الصفات والأفعال جزء من حقيقة التوحيد عند الأشاعرة، ولا يمكن الجمع بين هذين المعنين المتناقضين للتوحيد.

والرازي ـ كغيره من المتكلمين ـ يوافق الفلاسفة في قدر من التوحيد، وهو توحيد الذات؛ أي: نفي التركيب والتأليف عن الله تعالى، ويرى أن في «قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] إشارة إلى كونه واحداً، بمعنى: أنه ليس في ذاته تركيب ولا تأليف بوجه من الوجوه»[3]

كما أنه يخالف الفلاسفة فيرى أن إفراد الله تعالى بالإلٰهية من التوحيد، و«معنى الإلٰهية ليس إلا الخالقية»؛ لأن «الإلٰه هو القادر على الاختراع»، وهذا هو «أخص أوصاف الإلٰهية»[4]، فمن توحيد الله تعالى إفراده بذلك، وهذا يناقض التوحيد عند الفلاسفة، فالواحد عندهم «لا تصدر عنه الكثرة»[5]،

---

(١) انظر النجاة، لابن سينا (٢/ ٨٣ ـ ٨٥).

(٢) سبق تفصيل ذلك في المبحث الثاني من هذا الفصل (ص١٦٤).

(٣) التفسير الكبير (٣٢/ ٣٦٣).

(٤) المطالب العالية (٩/ ٢٨٥).

(٥) الشفا، لابن سينا (١/ ٣٥٤).

ويرون أن «إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له»[1]، ويخالفهم أيضاً في أن اتصاف الله بما يختص به من الصفات من التوحيد[2]

ويشرح الرازي التوحيد بأقسامه الثلاثة فيقول: «واعلم: أنه تعالى واحد في ذاته، وواحد في صفاته، وواحد في أفعاله، أما أنه واحد في ذاته فلأَنَّ ذاته منزهة عن جهات التركيب لا من التركيبات المقدارية الحسية كما في الجسم، ولا من التركيبات العقلية كما في النوع المركب من الجنس والفصل، وأما أنه واحد في صفاته فهو أنه ليس في الوجود موجود آخر يساويه في الوجود بالذات، وفي العلم بالمعلومات، وفي القدرة على كل الممكنات، وفي الغنى عن كل ما سواه، أما أنه واحد في أفعاله فهو أنه ليس في الوجود موجود يكون مبدئاً لجميع الممكنات إما بغير واسطة وإما بواسطة إلا هو»[3]

والخلاصة: أن التوحيد عند الرازي يرجع إلى هذه المعاني الثلاثة ـ الذات والصفات والأفعال ـ كما قال: «الله سبحانه واحد في ذاته، لا شريك له في صفاته، ولا نظير له واحد في أفعاله، لا شبيه له تعالى وتقدس»[4]، وهو بمعنى: (نفي الكثرة في الذات، ونفي الند والشريك)[5]، كما قال: «قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] إشارة إلى كونه واحداً، بمعنى: أنه ليس في ذاته تركيب ولا تأليف بوجه من الوجوه، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢] إشارة إلى كونه واحداً، بمعنى نفي الشركاء والأنداد والأضداد»[6]، فتنزيهه تعالى عن الكثرة هو بمعنى توحيده في ذاته، وتنزيهه

---

(١) النجاة (٢/ ١٠٣).

(٢) سيأتي بيانه في فقرة (أثر التوحيد على الأسماء والصفات).

(٣) المطالب العالية (٣/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨).

(٤) التفسير الكبير (١٢/ ٤٧٦)، وانظر (٤/ ١٤٨)، (٢١/ ٤٢٠).

(٥) ولمزيد تفصيل حول معنى الوحدانية عند الرازي ينظر فخر الدين، للزركان (ص٢٣٥ ـ ٢٣٨)، منهج الإمام فخر الدين، لخديجة حمادي، (١/ ٣٣٢ ـ ٣٤١)، موقف الرازي من الأسماء والصفات، لسامية البدري (١/ ٣٧٧ ـ ٣٨٣).

(٦) التفسير الكبير (٣٢/ ٣٦٣).

عن الند والشريك هو بمعنى توحيده في صفاته، وأفعاله[١]، وكل ذلك راجع إلى **كونه تعالى واحداً**، فـ«الأحد كما يراد به نفي التركيب في الذات فقد يراد به أيضاً نفي الضِّد والنِّد»[٢]، وقال: «واعلم أنا إذا قلنا: الله واحد، فله تفسيران: أحدهما: أن ذاته ليست مركبة من الأجزاء والأبعاض... والثاني: بيان أنه ـ سبحانه ـ منزه عن الضِّد والنِّد»[٣]

وما ذكره من أن «الصحيح أنه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة»[٤]، فمقصوده منه: أن نفس ذاته المخصوصة مخالفة لذوات المخلوقين، وليست مخالفته للمخلوقين بأمور زائدة على الذات، وهذا المعنى راجع إلى توحيد الذات.

فتبيَّن أن مخالفة الرازي للفلاسفة هي في حقيقة التوحيد، وما زعموه من مناقضة الأفعال والصفات للتوحيد، وهذا فرع عن حقيقة واجب الوجود عندهم، وأن حقيقته تعالى ليست إلا وجوداً مطلقاً، وما رتَّبوه على ذلك من كونه تعالى موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار، وقد تقدم أن الرازي مخالف لهم في كل ذلك، وهذا ـ أعني: كونه فاعلاً ـ مما استند إليه الرازي في إثبات الصفات، كما قال: «**والمخلوقات تدل** أولاً على النوع الأول من **الصفات**، وثانياً على النوع الثاني منها»[٥]؛ بل صرَّح في «نهاية العقول» أن الطريق إلى معرفة الصفات «ليس إلا أفعال الله تعالى»[٦]

ويعلم مما سبق أيضاً أن توحيد العبادة ليس داخلاً في حقيقة التوحيد عند الرازي، ومما يؤكِّد ذلك أن حقيقة ما يقابل التوحيد وهو الشرك راجعة ـ

---

(١) وقد تقدم في المبحث الثاني بيان ما يتعلق بموقف الرازي من ربوبية الله تعالى لهذا العالم، وتدبيره وأنه منفرد بذلك عن غيره.

(٢) تأسيس التقديس (ص٦٠).

(٣) المطالب العالية (٢/ ٥)، وانظر: المباحث المشرقية (٢/ ٥٢٧).

(٤) نهاية العقول (٢/ ٤٧٩).

(٥) التفسير الكبير (٣٢/ ٣٦١)؛ يعني: بالنوع الأول (الصفات الإضافية) كقولنا: عالم قادر مريد خالق، وبالثاني (السلبية) كقولنا: ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض.

(٦) نهاية العقول (٢/ ٤٧٩).

عند الرازي ـ إلى إشراك غير الله تعالى في هذه الخصائص التي اختص الله بها عن غيره وليس منها صرف العبادة، على ما سيأتي في المسألة الثانية إن شاء الله تعالى.

ثانياً: أدلة التوحيد:

اتجه كل فريق في الاستدلال على التوحيد إلى الأدلة التي تناسب حقيقة التوحيد عنده، فجاءت أدلة الأشاعرة على التوحيد لإثبات وحدانية الله تعالى في ذاته وأفعاله وصفاته، وجاءت أدلة الفلاسفة لإثبات أنَّ واجب الوجود واحد بسيط غاية البساطة[1]

فأما استدلال الأشاعرة على التوحيد فكان منطلقاً من النظر إلى علاقة الخلق بالخالق باعتباره تعالى فاعلاً، من خلال النظر إلى ما في المخلوقات من الانتظام والإحكام، وعلى هذا بُني **دليل التمانع** عندهم، وقد سار عليه عامة الأشاعرة، وذكره الرازي وأطال فيه في كثير من كتبه[2]، **وملخصه**: أننا لو قدرنا وجود إلٰهين، فإنا نقدر اختلافهما بأن يريد أحدهما تسكين شيء ويريد الآخر تحريكه، وهنا ثلاث احتمالات: إما أن تنفذ إرادتهما، وإما ألا تنفذ إرادتهما، وكلاهما ممتنع لأنهما نقيضان لا يمكن اجتماعهما ولا يمكن ارتفاعهما، فلم يبق إلا الاحتمال الثالث وهو: أن تنفذ إرادة أحدهما فيكون هو الإلٰه، ويكون الثاني عاجزاً، وهذا القدر من الدليل صحيح كما سبق، وهو السائد عند الأشاعرة[3]، وعلى فرض احتمال رابع ـ ذكره الرازي وغيره ـ وهو: أن تتفق إرادتهما في الفعل الواحد، وهذا لا يمكن أيضاً؛ لأنه لما صحت إرادة كلٍّ منهما حال الانفراد امتنع أن تتغير تلك الصحة حال

---

(١) انظر النجاة، لابن سينا (٢/ ٨٤ ـ ٨٨).

(٢) انظر مثلاً: الأربعين (ص٢١٤ ـ ٢١٨)، والمحصّل (ص١٤٥)، ومعالم أصول الدين (ص٥٨)، والمطالب العالية (٢/ ١٣٥ ـ ١٤٧).

(٣) انظر في استدلال الأشاعرة بدليل التمانع: اللمع، للأشعري (ص٢١ ـ ٢٢)، والإنصاف، للباقلاني (ص٣٤)، والشامل، للجويني (ص١٧٣)، والإرشاد، للجويني (ص٧٠ ـ ٧١)، والاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (ص٦٥ ـ ٧٠)، ونهاية الإقدام، للشهرستاني (ص٩١ ـ ٩٣).

الاجتماع، فلو تغيرت لزم أن يكون كل منهما عاجزاً عن الاستقلال بالفعل؛ فثبت أن الإلٰه واحد[(١)]

وقد استدل الرازي بأدلة عقلية أخرى على هذا المبدإ المتضمن لإثبات الصفات والأفعال، وأكثرها راجع إلى دليل التمانع.

واستدل بالنقل ـ كذلك ـ بما يتضمن إثبات الصفات والأفعال باعتبارها جزءاً من التوحيد[(٢)]، وما يذكر في هذا النوع من الاستدلال هو الأدلة القرآنية الدالة على إفراد الله بالألوهية فيجعل دلالتها على الربوبية.

وإنما أجاز الرازي الاستدلال بالسمع على التوحيد؛ لأن «العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإلٰه واحداً، فلا جرم أمكن إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية»[(٣)]، وعلى هذا يمكن الاستدلال بالسمع عليه، وليس معنى ذلك أن الأدلة العقلية لا تدل عليه ابتداءً؛ بل يمكن أن تدل عليه كما في دليل التمانع، لكن مع دلالتها عليه لا يقال إن النبوة لا يمكن العلم بها إلا بعد العلم بأنه واحد[(٤)]، وهذا مخالف لما عليه عامة الأشاعرة، وهو أيضاً مخالف للفلاسفة، وقد تأثر في هذا بالمعتزلة[(٥)]

وبالجملة؛ فهذا المسلك بنوعيه (العقلي والنقلي)، راجع إلى **إثبات الوحدانية لله تعالى، ونفي الشريك عنه في الخلق والتدبير، كما يتضمن إثبات الصفات لله ﷻ في الجملة**، سواء أخذ فيه الرازي بالأدلة التي أخذ بها

---

(١) انظر مثلاً: الأربعين (١/ ٢١٥ ـ ٢٠١٨)، ونهاية العقول (٣/ ٣٤٠)، والمطالب العالية (٢/ ١٣٥ ـ ١٤٧).

(٢) انظر في أدلة الرازي: فخر الدين، للزركان (ص٢٣٥ ـ ٢٣٨)، منهج الإمام فخر الدين، لخديجة حمادي (١/ ٣٣٢ ـ ٣٤١)، وموقف الرازي من آيات الصفات، لسامية البدري (١/ ٣٨٣ ـ ٣٩٤).

(٣) معالم أصول الدين (ص٥٧ ـ ٥٨).

(٤) وهذا مبني على المبدإ الكلامي في تقسيم الدين إلى ما يثبت عقلاً وهو ما قبل إثبات النبوة، وما يثبت بالسمع وهو ما بعد إثبات النبوة على اعتبار أن السمع مجرد خبر وليس فيه دلالة عقلية. انظر الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف، لأحمد قوشتي (ص٢٦٦ ـ ٣٣٧).

(٥) انظر شرح معالم أصول الدين، لابن التلمساني (ص٤٦٥)، والمغني، للقاضي عبد الجبار (٤/ ٣٢٨ ـ ٣٢٩)، ومنهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، لخديجة حمادي (١/ ٣٣٦).

الأشاعرة أو أضاف عليها، وسواء اقتصر على إجمالها أو أطال في ذكر الاعتراضات والأجوبة عليها؛ فالهدف منها **إثبات إفراد الله تعالى بالربوبية**، وهو مبدأ كلامي موافق لأصوله الأشعرية؛ بل هو مبدأ شرعي صحيح في الجملة.

وبما أن هذا النوع مخالف للفلاسفة فليس التفصيل فيه مقصوداً في هذا البحث، فيكتفى فيه بما سبق.

وأما الفلاسفة فلأن من خصائص واجب الوجود عندهم كونه بسيطاً غاية البساطة، فكل ما يخرج واجب الوجود عن هذه البساطة؛ يلزم منه عندهم أن لا يكون واجباً؛ بل ممكناً، فلا بد لإثبات التوحيد عندهم من تحقيق هذا المعنى في واجب الوجود ـ أي: أنه بسيط غاية البساطة ـ وهذه هي حقيقة التوحيد عندهم، ولذلك عمدوا إلى إثبات ذلك بأدلة من جنس أدلتهم على إثبات واجب الوجود القائمة على المعاني الذهنية المجردة، لينتهوا إلى تجريد الواجب عن كل المعاني الوجودية، وأدلتهم قائمة على **خطإ معرفي**، نبَّه عليه الإمام ابن تيمية وناقشه في كثير من كتبه، وهو عدم التفريق بين ما في الذهن وما في الخارج، حيث جعلوا للذهنيات وجوداً واقعيّاً في الخارج فتعاملوا معها باعتبارها متحققة الوجود في الخارج[(١)]

وكان دليلهم على توحيدهم: أننا لو فرضنا واجبي الوجود بالذات، لكانا مشتركين في وجوب الوجود مختلفين في التعين، فيكون كل منهما **مركباً** مما به الاشتراك وما به التميز، وما كان مركباً كان **مفتقراً** إلى جزئه، **وجزؤه غيره**، وما كان مفتقراً إلى غيره كان **ممكناً**، فلزم من ذلك أن واجب الوجود **لا بد أن يكون واحداً**[(٢)]، فجعلوا ما يتصوره الذهن من اجتماع المعاني

---

(١) انظر الرد على المنطقيين (١/ ٦٥)، والصفدية (٢/ ٢٨١)، ودرء التعارض (١/ ١٧٤ ـ ١٧٥)، ومنهج ابن تيمية المعرفي، لعبد الله الدعجاني (ص٤٣٦ ـ ٤٥٨)، والحد الأرسطي، لسلطان العميري (ص٣٧٠ ـ ٣٨٣).

(٢) المطالب العالية (٢/ ١١٩).

المتعددة في الواحد تركيباً، ثم أدرجوا مقدمة ثانية في الدليل، وهي قولهم: (وجزؤه غيره)، ليكون ذلك التركيب افتقاراً إلى الغير!

والرازي لما رأى دلالة هذا الدليل على نفي الكثرة عن الله تعالى؛ جعله دليلاً على الوحدانية، على طريقته في الاستدلال بكل ما يمكن أن يستدل به، مع أنه قاصر عن الدلالة على الربوبية الذي هو التوحيد عند الأشاعرة؛ بل غاية ما يدل عليه نفي الكثرة والتعدد في ذات الله تعالى.

وهذا الدليل إن سلَّمنا أنه يدل على نفي الكثرة عن الله، لكن يلزم من التسليم به نفي الصفات عن الله؛ لأن اتصافه بالصفات؛ يعني: أنه **مركب** من الذات والصفات، و**الصفات غير الذات**، فيكون **مفتقراً** إلى الصفات، وما كان مفتقراً إلى غيره كان **ممكناً**، والفلاسفة يلتزمون ذلك[1]، هذا مما يجعل أخذ الرازي بهذا الدليل مشكلاً على أصوله، وإن كان هدفه من الاستدلال به نفي ما وافقوا الفلاسفة في نفيه وهو التبعيض والتجزؤ[2]؛ فيكون ـ عنده ـ دليلاً على قسم من التوحيد.

وبهذا **يكون الرازي قد تأثر بالفلاسفة في الاستدلال على التوحيد بدليل التركيب لكنه استخدمه في معنى متفق عليه بين الأشاعرة والفلاسفة، وهو توحيد الذات**، وسيأتي تفصيل لذلك في الفقرات التالية.

ثالثا: أثر توحيد الفلاسفة على الأسماء والصفات:

التوحيد عند الفلاسفة يقتضي نفي الأسماء والصفات؛ لأن إثباتها ينافي حقيقة واجب الوجود عندهم الذي هو وجود مطلق بشرط الإطلاق، وحقيقته ـ كما يقول ابن سينا ـ: «هو واحد، لا كثرة في ذاته بوجه، ولا تصدر عنه الكثرة، وهو عقل محض، ولا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية، ولا كمية، ولا أين له، ولا متى..»[3]، وعلى هذا ما هو إلا وجود ذهني، كما قال

---

(١) انظر النجاة، لابن سينا (٢/ ٧٩ ـ ٨٨).

(٢) انظر مثلاً: لباب الإشارات والتنبيهات (ص١٤٦)، والمطالب العالية (٢/ ١١٩ ـ ١٢١)، والأربعين (ص٢١٤).

(٣) الشفا، لابن سينا (١/ ٣٥٤).

الإمام ابن تيمية: «ابن سينا وهؤلاء بنوا أصل دينهم على أن الوجود لا بد له من واجب، وأن الواجب يشترط أن يكون **واحداً، ويعنون بالواحد ما لا صفة له ولا قدر ولا يقوم به فعل لئلا يثبتوا له صفة كالعلم والقدرة**»[1]؛ بل ليس له اسم كما قال ابن سينا: «الأول لا تدرك كنهه وحقيقته العقول البشرية وله **حقيقة لا اسم لها عندنا**»[2]، وما يطلقونه من الأسماء والأوصاف المتعددة على الواجب كله راجع إلى الذات، وهي بمعنى واحد، كما قال الفارابي: «العقل والعاقل والمعقول فيه **معنى واحد، وذات واحدة**، وجوهر واحد غير منقسم»[3]، ويقرر ابن سينا نفس المعنى، فيقول: «تحقيق وحدانية الأول بأن **علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم؛ بل كله واحد**، ولا تتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق»[4]، فكل الأسماء والصفات عندهم بمعنى واحد وهي راجعة إلى الذات، كما قال الغزالي مبيِّناً مذهبهم في ذلك: «وأما الصفات السبع التي هي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر، والكلام، **فيرجع جميع ذلك عندهم إلى العلم، ثم العلم يرجع إلى الذات**»[5]؛ فتعبير الفلاسفة بهذه الصفات ليس وصفاً له تعالى بها؛ لأنه لا يجوز عندهم أن تكون له صفة، وكل الصفات لا تخرج عن علمه، وليس علمه إلا أنه يعقل ذاته، كما قال الفارابي: «ولا يجوز أن يكون الواجب لذاته الذي هو تام أمر يجعله على صفة لم يكن عليها، فإنه يكون ناقصاً من تلك الجهة، فقد عرفت **إرادة الواجب لذاته، وإنما هي علمه وهي بعينها عنايته ورضاه**»[6]، وفي نفس المعنى يقول ابن سينا: «فواجب الوجود **ليست إرادته مغايرة لعلمه**، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بيّنّا أن **العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له**، وكذلك تبيّن **أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً**

---

(١) الصفدية، لابن تيمية (٢/ ٢٢٧).

(٢) التعليقات، لابن سينا (ص١٦١).

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي (ص٣٦).

(٤) النجاة، لابن سينا (٢/ ١٠٦).

(٥) المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى (ص١٦٠).

(٦) التعليقات، للفارابي (ص٣٧)، وانظر في نفس المعنى: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، له (ص٣٠ ـ ٣١).

هو مبدأ للكل لا مأخوذ عن الكل»[1]، فـ«كل واحدة من صفاته إذا حقق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته، وحياته قدرته، وتكونان واحداً، فهو حي من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو حي، وكذلك سائر صفاته»[2].

لما جعلوا الأسماء والصفات راجعة إلى الذات؛ فسَّروا تلك الإطلاقات بما لا يخالف ذلك ولا يعارض أصلهم في امتناع اتصافه بالصفات، فجعلوها من باب السلوب والإضافات، ليسلموا بذلك من التكثر؛ لأن السلوب والإضافات وإن كثرت فإنها ليست معانٍ وجودية؛ بل هي أمور اعتبارية، فغاية تلك الإطلاقات أنها إما من السلوب أو الإضافات أو من مجموعهما، كما قال ابن سينا: «الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنٌّ[3] موجود، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع السلب، وليس واحداً منها موجباً في ذاته كثرة ألبتة، ولا مغايرة»[4]، فإذن ليس له وصفٌ إلا أنَّ ماهيته هي عين وجوده، وكل الصفات فهي ليست إلا تلك الحقيقة مع سلب أو إضافة أو معهما، «ففي بعض صفاته تعالى تسلب عنه الأشياء، وفي بعضها تضاف إلى أشياء، وفي بعضها يسلب عنه ويضاف جميعاً»[5]، فالوصف بالسلوب والإضافة ليس وصفاً حقيقيّاً، فلذلك لا يعارض حقيقته عندهم؛ لأن السلب: «هو رفع النسبة الوجودية بين شيئين»[6]، فلو وصفنا الممتنع بأنه (عدم أو معدوم) فليس هذا وصفاً وجوديّاً؛ بل هو أمر عدمي فـ(معدوم = غير موجود)، ولا يكون للممتنع بهذا الوصف وجوداً حقيقيّاً.

وكذلك يقال في الإضافة فهي: «المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء

---

(١) الشفاء، لابن سينا (٢/ ٣٦٧).

(٢) التعليقات، لابن سينا (ص٣٠٨).

(٣) الـ(إنّ) هو (الماهية)؛ يعني: أن وجوده هو عين ماهيته.

(٤) النجاة، لابن سينا (٢/ ١٠٧).

(٥) التعليقات، لابن سينا (ص٣٠١).

(٦) النجاة، لابن سينا (١/ ٢١).

آخر، وليس له وجود غيره»[1]، فلو قلنا: الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة وهكذا إلى غير نهاية، لم يخرجه ذلك عن كونه واحداً، ولا يتعلق هذا الوصف بذات الموصوف، وإنما بإضافته إلى أمر آخر فلا يكون في ذلك زيادة صفة ثبوتية حقيقية.

والحاصل مما سبق: أنَّ إطلاق الأسماء والصفات على الله تعالى كما في القرآن والسُّنَّة ينافي حقيقة واجب الوجود، وما يجب له من التوحيد عند الفلاسفة؛ وذلك لأنه «لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم؛ شيءٌ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصَّل؛ بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً جدّاً لا تخصيص ولا تفسير له»[2]، فمسألة التوحيد ـ عندهم ـ لا يمكن معرفتها من القرآن؛ لأن حقيقته كما تقدم ما هي إلا وجود ذهني اعتباري لا حقيقة له في الخارج، وعليه فإطلاق الأسماء والصفات الدالة على وجود حقيقي ممتنع عندهم، ويلزم منه التكثر وهذا ينافي التوحيد الذي هو وجوده المطلق، وأما إطلاق المعاني الذهنية الاعتبارية؛ فإنها لا تعارض تلك الحقيقة ولو تعددت، وبهذا الاعتبار «لا يمتنع أن تكون له كثرة إضافات وكثرة سلوب، وأن يجعل له بحسب كل إضافة اسم محصل، وبحسب كل سلب اسم محصل»[3]

وبما تقدم يعلم أثر التوحيد عند الفلاسفة على نفي الأسماء والصفات، فهل تأثر الرازي بهم في ذلك أم لا؟

يمكن تحديد الخلاف بين الرازي والفلاسفة في هذه المسألة من تحرير الرازي لما يطلق على الله وما لا يطلق من الأسماء، في سياق حكاية مذهب الفلاسفة في «المباحث المشرقية» وقسّمها بحسب القسمة العقلية إلى **ستة أقسام**:

---

(١) النجاة، لابن سينا (١/ ١٠١).

(٢) الرسالة الأضحوية، لابن سينا (ص٤٥).

(٣) عيون الحكمة، لابن سينا ـ مع شرح الرازي ـ (٣/ ١٢٣ ـ ١٢٤).

«**الأول**: الدال على نفس الذات، **الثاني**: الدال على جزء الذات، **الثالث**: الدال على صفة سلبية، **الرابع**: الدال على صفة إضافية، **الخامس**: الدال على صفة حقيقية مجرد عن الإضافة، **السادس**: الدال على صفة حقيقية ذات إضافة»[1]، وبعد تفصيل كل نوع لخّص الموقف من الأقسام الستة بقوله: «فالحاصل: أن الأقسام الثلاثة من الأسماء وهي التي تدل على الذات والصفات السلبية وعلى الصفات الإضافية حاصلة بالاتفاق، وأما الدال على جزء الذات فهو منتفٍ بالاتفاق، وأما الدال **على صفة حقيقية ذات إضافة فهو عندي ثابت خلافاً للمتقدمين**[2]، وأما الدال على صفة حقيقية عريَّة عن الإضافة فلم تدل الأدلة على ثبوتها أو نفيها»[3]، في هذا النص يحدد الرازي ما يخالف فيه الفلاسفة، وهو الصفات الحقيقية ذات الإضافة فإنه يثبتها خلافاً للفلاسفة، وقرَّر أن الصفات الحقيقية العريَّة عن الإضافة لا يوجد عنده ما يمنعها، وقسَّمها تقسيماً قريباً من هذا التقسيم في «شرح الأسماء الحسنى»، وضَّح فيه المقصود بالحقيقية ذات الإضافة التي ذكر ـ في النصِّ السابق ـ أنه يقول بها خلافاً للفلاسفة، فقال: «وأما الصفة الحقيقية مع الإضافية فكقولنا: عالم قادر مريد سميع بصير، فإن العلم صفة قائمة بالذات ولها إضافة إلى المعلومات، وكذا القدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام»[4]، ومثَّل للحقيقة العريَّة عن الإضافة والسلب، بقوله: «وأما الحقيقية فكقولنا: إنه تعالى موجود وشيء وحي»[5]، وقد لا يكون تقسيمه وتمثيله لكل قسم دقيقاً، والذي يعنينا هنا أنه يثبت هذا النوع من الصفات الذي أنكره الفلاسفة بأي اسم سماه، وأنه يقرُّ بالأسماء والصفات ـ في الجملة ـ خلافاً للفلاسفة، وهذا ما صرّح به، وبنى عليه كتابه «شرح الأسماء الحسنى» فإنه بعد أن ذكر شبه الطوائف المنكرة

---

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٥٢٤).

(٢) يعني: الفلاسفة كما يدل عليه السياق.

(٣) المباحث المشرقية (٢/ ٥٢٦).

(٤) شرح الأسماء الحسنى (ص٣٩).

(٥) شرح الأسماء الحسنى (ص٣٨).

للأسماء والصفات، قال: «لما بطلت شبهات نفاة الأسماء، وشبهات نفاة الصفات، **لم يبق إلا الجزم بإثبات الأسماء والصفات** على ما هو قول الجمهور الأعظم من أهل العلم، ومباحث هذا الكتاب مفرَّعة على هذا الأصل الممهد والقانون **المؤكَّد**»[1]

ومما يزيد الأمر تأكيداً ما نجده في عامة كتبه من الإقرار بالصفات على طريقة أصحابه الأشاعرة[2]، وإن خالفهم في شيء من ذلك فهو من الخلاف الباقي في الدائرة الأشعرية، ما دام حول اتصاف الله بالصفة المعينة أو عدم الاتصاف بها؛ لأن الخلاف مع الفلاسفة في مبدإ الاتصاف بالصفات، وليس في آحاد الصفات كما تقدم.

ويمكن تلخيص مذهب الرازي في الأسماء والصفات فيما يلي:

أولاً: الأسماء:

يرى أنها توقيفية، وجعلها على قسمين:

الأول: الاسم الدال على الذات وهو (الله) فقط، لكنه في مواطن أخرى يسير على طريقة المتصوفة فيطلق على الله تعالى (هو)[3]

الثاني: أسماء تدل على صفات وهي باقي الأسماء الحسنى، وردَّ ما لا يثبته من الصفات التي دلت عليها الأسماء إلى ما يُثْبِته، وعلى هذا سار في كتابه «شرح الأسمى الحسنى»، وفي كتبه الأخرى أيضاً[4]

ثانياً: الصفات:

ويُقصد بالصفات هنا ما فيه معنىً ثبوتي، فيخرج بذلك الوصف بالسلوب والإضافات؛ لأنها ليست صفات حقيقية ويمكن أن يوصف بها العدم كما سبق.

---

(١) شرح الأسماء الحسنى (٣٢).

(٢) انظر مثلاً: المطالب العالية (٣/٢٢١ ـ ٢٣٦)، نهاية العقول (٢/٢٠٩ وما بعدها)، والأربعين (ص١٢١ وما بعدها)، معالم في أصول الدين (ص٤١ ـ ٦٠)، والمحصل (ص١١٥ ـ ١٤٥).

(٣) انظر شرح الأسماء الحسنى (ص٩٩ ـ ١٠٥)، والتفسير (١/١٣٦)، (٣٢/٣٦٠ ـ ٣٦١).

(٤) انظر: فخر الدين الرازي، للزركان (ص٦٣١).

ويمكن بيان موقف الرازي منها بما يلي:

١ ـ الصفات التي أثبتها:

الصفات السبع: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والمشيئة والسمع والبصر والكلام، وإن كان يختلف عن الأشاعرة في بعض تفاصيلها.

٢ ـ الصفات التي نفاها:

هي التي يرى أنها تعارض أصوله العقلية (التشبيه والتجسيم والتركيب وحلول الحوادث)، وهي: **الصفات الخبرية الذاتية** كاليدين والوجه ونحوها مما هو في المخلوقين أجزاء وأبعاض، فهذه نفاها بحجة أن إثباتها يستلزم التركيب والتجسيم والتشبيه، و**الصفات الفعلية الاختيارية** ـ المتعلقة بالمشيئة ـ كالنزول والاستواء والمجيء، بحجة أن إثباتها يستلزم التغير وحلول الحوادث في ذات الله، ومن **الصفات التي نفاها العلو** بحجة أن إثباتها يستلزم التحيز والجهة، والنصوص الدالة على هذه الصفات يؤولها ويردها إلى الصفات التي أثبتها.

٣ ـ الصفات التي تردد فيها:

وهي التي لا تعارض تلك الأصول، ولم يدل عليها دليل، فإنه لا يثبتها ولا ينفيها، والتي دل عليه الخبر منها كصفة الرؤية فإنه خالف فيها الأشاعرة وقرر أن لا مانع من قبولها، ومال إلى قبولها لمجيء الخبر بها، لكنها رؤية قديمة عنده، وتارة يقول بأن الرؤية معناها الإبصار، وتارة يجعلها بمعنى العلم[١]

والخلاصة: أن الرازي يثبت بعض الصفات وينفي بعضها، ومستنده فيما نفاه من الصفات يرجع إلى «ثلاث شبه هي: التركيب، والتشبيه، وحلول الحوادث بذاته تعالى»[٢]، ويلاحظ أن شبهتي التشبيه، وحلول الحوادث

---

(١) انظر موقف الرازي من آيات الصفات، لسامية البدري (٣/ ١٠٥٢ ـ ١٠٥٥).

(٢) موقف الرازي من آيات الصفات، لسامية البدري (٢/ ١١٣٣).

بذات الله تعالى؛ شبهاً كلامية استند إليها عامة المتكلمين[1]؛ بل وحتى شبهة التركيب تعتبر «فلسفية معتزلية»[2].

وبهذا يعلم أن الرازي لم يتأثر بالفلاسفة في نفي الأسماء والصفات، وأنه سار في هذا الباب على طريقة الأشاعرة[3]، لكنه وقع منه تأثر في بعض طرق الاستدلال فيما وافق الفلاسفة على نفيه من الصفات، فأخذ بدليل الفلاسفة على نفي الصفات الذي هو دليل التركيب، كما فعل في إثبات التوحيد.

فقد مرَّ فيما سبق أنه يخالف الفلاسفة في حقيقة التوحيد، وأنه يؤمن بأن لله وجوداً حقيقيّاً، ومع ذلك تأثر بالفلاسفة في الاستدلال على التوحيد بنفي التركيب والكثرة عن الله تعالى، لكنه لم يجعل ذلك هو غاية التوحيد كما فعل الفلاسفة، وإنما جعله قدراً من التوحيد وجعل هذا الدليل الذي أخذه من الفلاسفة دليلاً على هذا النوع فقط وهو توحيد الذات، وجمعه مع أدلة المتكلمين على الربوبية، ليكون بذلك الجمع قد استفاد من الفلاسفة في ما لا يخالف أصوله الكلامية، ولم يحمله ذلك على إنكار الربوبية.

وهذا ما فعله في هذا الباب أيضاً ـ أعني: باب الأسماء والصفات ـ فإنه لم يستدل بدليل التركيب على نفي جميع الأسماء والصفات، وإنما غاية ما فعله أن أخذ به في الاستدلال على ما ينفيه من الصفات كالصفات الخبرية؛ ليكون بذلك قد استفاد من الفلاسفة وجهاً من الاستدلال يضيفه إلى ما عنده من أدلة على نفي تلك الصفات، وأما الصفات التي يرى إثباتها فإنه أثبتها بأدلة أخرى، ولم يمنعه هذا الدليل من إثباتها.

---

(١) راجع في مناقشتهم: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، لعبد القادر صوفي، وقلب الأدلة على الطوائف المضلة، لتميم القاضي.

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٣٤٤).

(٣) انظر في تفصيل مذهبه في الأسماء والصفات: «موقف الرازي من آيات الصفات في التفسير الكبير دراسة نقدية» لسامية البدري، وانظر أيضاً: فخر الدين الرازي، للزركان (ص٢٠٧ ـ ٣٣٢)، ومنهج فخر الدين الرازي، لخديجة حمادي (١/ ٢٨٠ ـ ٥٣٠).

فمن ذلك استعماله دليل التركيب في:

١ ـ نفي **الصفات الذاتية الخبرية**؛ كاليدين والوجه والقدم والأصبع ونحوها، كما في قوله: «لو كان الله **مركباً** من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلى العين، وفي الفعل إلى اليد، وفي المشي إلى الرجل، وذلك ينافي كونه صمداً مطلقاً»(١)، فجعل نسبة هذه الصفات إليه تعالى تركيباً ليثبت أنه ممتنع؛ لأن التركيب افتقار والافتقار ممتنع.

٢ ـ نفي **الصفات الفعلية الاختيارية**؛ كالاستواء والنزول، كما في قوله: «الجالس على العرش لا بد وأن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل منه يسار العرش، فليزم كونه في نفسه مؤلفاً مركباً وذلك على الله محال»(٢)، وقال: «ثبت بصريح العقل أن كل ما كان مختصّاً بالحيز، فإما أن يكون في الصغر كالجزء الذي لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق، وإما أن يكون أكبر **فيكون منقسماً مركباً وكل مركب فإنه ممكن ومحدث**، فبهذا الدليل الظاهر يمتنع أن يكون الإلٰه في مكان، فيكون قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] متشابهاً»(٣)

٣ ـ نفي **العلو الذاتي لله تعالى**، كما في قوله: «لما امتنع في حقيقته **أن تكون مركبة** من جزأين امتنع كونه متحيزاً؛ لأن كل متحيز منقسم، وقد ثبت أن التركيب عليه ممتنع، وإذا ثبت أنه ليس بمتحيز **امتنع كونه في الجهة؛ لأنه لا معنى للمتحيز إلا ما يمكن أن يشار إليه إشارة حسية**»(٤)

ويلاحظ على طريقة الرازي في استعمال (دليل التركيب) في الصفات **أمران:**

الأول: أن استناده للتركيب ليس كاستناد الفلاسفة، فإن التركيب عند الفلاسفة هو الأصل في هذا الباب؛ لأنه هو دليل التوحيد عندهم وطردوه في

---

(١) تأسيس التقديس (ص٦١).
(٢) تأسيس التقديس (ص١٩٩).
(٣) التفسير الكبير (٧/ ١٤٣).
(٤) التفسير الكبير (٧/ ٦ ـ ٧).

كل أنواع التركيب حتى التركيب من المعاني الذهنية المجردة كالتركيب من الجنس والفصل ونحو ذلك، وعن هذا نفوا جميع الأسماء والصفات كما سبق.

وأما استناد الرازي إلى التركيب فإنه ليس مطلقاً؛ بل هو في الحقيقة مقترن عنده بالتجسيم وذلك؛ لأن «**كل جسم فهو مركب**»[1]، **وما لا يكون مركباً لا يكون جسماً**»[2]، فما يلزم منه التجسيم يلزم منه التركيب، وما لا يلزم منه التجسيم فلا يلزم منه التركيب، ولذلك لم يكن استدلاله بالتركيب إلا على نفي الصفات التي يرى أن اتصاف الله بها يلزم منه التجسيم كما سبق.

الثاني: أن هذا النوع من التركيب ـ المقترن بالتجسيم ـ وُجِد عند المتكلمين قبل الرازي، ولهذا قال الإمام ابن تيمية: «شبهة التركيب. فلسفية معتزلية»[3]، وقد أخذ بها بعض الأشاعرة ـ قبل الرازي ـ كابن فورك، والجويني، والغزالي[4]، وامتاز الرازي بالإكثار من استعمالها، ونظمها بالطريقة الفلسفية، كما في قوله في بيان معنى ﴿ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]: «**فأوَّلها**: أن واجب الوجود واحد، بمعنى **أن ماهيته غير مركبة من الأجزاء، وبرهانه أن كل مركب فإنه مفتقر في تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه وجزؤه غيره، وكل مركب فهو متقوم بغيره، والمتقوم بغيره لا يكون متقوماً بذاته، فلا يكون قيوماً، وقد بيّنا بالبرهان أنه قيوم وإذا ثبت أنه تعالى في ذاته واحد**، فهذا الأصل له لازمان؛ **أحدهما**: أن واجب الوجود واحد بمعنى أنه ليس في الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته إذ لو فرض ذلك لاشتركا في الوجوب وتباينا في التعين، **وما به المشاركة غير ما به المباينة**، فيلزم كون كل واحد منهما في ذاته مركباً من جزأين، وقد بيَّنا أنه محال.

---

(١) تأسيس التقديس (ص٦١).

(٢) التفسير الكبير (ص١٣/٦).

(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٤٤).

(٤) انظر: الحدود في الأصول، لابن فورك (ص١٠٦)، والإرشاد، للجويني (ص٥٢)، ولمع الأدلة، له (ص٩٨)، والاقتصاد، للغزالي (ص٧٣)، بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (١/ ٤٦٩).

اللازم الثاني: أنه لما امتنع في حقيقته أن تكون مركبة من جزأين **امتنع كونه متحيزاً؛ لأن كل متحيز فهو منقسم، وقد ثبت أن التركيب عليه ممتنع، وإذا ثبت أنه ليس بمتحيز امتنع كونه في الجهة؛ لأنه لا معنى للمتحيز إلا ما يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، وإذا ثبت أنه ليس بمتحيز وليس في الجهة، امتنع أن يكون له أعضاء وحركة وسكون**»[1]، ففي هذا النصّ يبين حقيقة واجب الوجود بناء على دليل التركيب ثم يرتب عليه: وجوب التوحيد وأنه يعني نفي التركيب، ونفي ما يلزم منه التركيب من الصفات، كالعلو وهو الذي يعبر عنه بالجهة، والصفات الذاتية الخبرية كاليدين والوجه ونحوها، مما هو في المخلوقين أجزاء وأبعاض.

وبما سبق يعلم حدود الرازي في استعمال هذه الشبهة ـ شبهة التركيب ـ وأنه استعملها في: **إثبات التوحيد، ونفي بعض الصفات**.

---

(١) التفسير الكبير (٦/٧ ـ ٧).

نقد استدلال الرازي بدليل التركيب

تبيّن فيما سبق أن استدلال الرازي بالتركيب على التوحيد كان في القدر المتفق عليه بين الأشاعرة والفلاسفة ـ في الجملة ـ وهو توحيد الذات، وكذلك في استدلاله بالتركيب على نفي الصفات كان في نفي بعض الصفات وهي التي يوافق الفلاسفة في نفيها.

وأن طريقة الفلاسفة في حصر التوحيد على إثبات وجوب الوجود بالذات فقط مرفوضة عند الرازي، كما أن طريقتهم في نفي جميع الأسماء والصفات مرفوضة أيضاً عند الرازي، إلا أن الدليل الذي استعمله الفلاسفة لتقرير اعتقادهم هو دليل التركيب الذي استعمله الرازي لتقرير المعنى الذي يعتقده، فكيف أمكن الرازي موافقتهم في الدليل مع مخالفتهم في النتيجة؟!

الإجابة على هذا السؤال تبدأ بالتفريق بين استدلال الرازي بـ(التركيب) على التوحيد، وبين استدلاله به على نفي ما نفاه من الصفات، قبل مناقشته في ذلك.

أ ـ فأما استدلاله به على نفي بعض الصفات، فهو ـ كما ذُكر سابقاً ـ ليس فلسفيّاً خالصاً؛ بل فيه مادة كلامية وهي شبهة التجسيم، ولذلك وُجِدَ عند غيره من المتكلمين من المعتزلة، ومن تأثر بهم من الأشاعرة، وفيه ربط للتركيب بالتجسيم، فمن اتصف عندهم ببعض الصفات التي هي أجزاء وأبعاض كان جسماً مركباً من أجزاء وأبعاض، وما كان كذلك كان مفتقراً إلى ما تركَّب منه، فمدار نفي هذا التركيب على نفي الجسمية، وهذه الشبهة معلومة البطلان؛ لأنها مبنية على قياس الله بخلقه، فإنهم لم يروا متصفاً باليد والوجه إلا ما هو جسم، فرتبوا على ذلك أن نسبة هذا إلى الله يستلزم اعتقاد أنه جسم؛ وهذا غير لازم، فإن الله يمكن أن يتصف باليد والوجه ونحوها من الصفات الخبرية على ما يليق بذاته التي لا نعلم كيفيَّتها، ولا يلزم من ذلك أن

يكون جسماً، كما أنهم يصفون الله بالسمع والبصر والعلم والحياة على ما يليق به تعالى، مع أنهم لا يعرفون في الشاهد متصفاً بالسمع والبصر والعلم والحياة إلا ما هو جسم، فلماذا فرقوا بين هذا وهذا؟! ثم إن لفظ (الجسم) لفظ مجمل، لم يرد نفيه ولا إثباته، فيتوقف فيه، وإلا إذا تضمن معنىً باطلاً فإنه يرد المعنى ويتوقف في اللفظ[1]

والمقصود هنا بيان أن شبهة التركيب ـ بهذه الطريقة ـ هي شبهة كلامية وإن تأثرت بالشبهة الفلسفية.

ب ـ وأما استدلاله بـ(التركيب) على التوحيد، فهي شبهة فلسفية خالصة، وأخذ الرازي بها أوقعه في إشكالات تناقض أصوله ومبادئه، وبيان ذلك: أن الرازي استدل على التوحيد بهذا الدليل المبني على مقدمات منها: (أنه لو كان متعدداً لكان مركباً مما به الاشتراك وما به التميز) + (أن ما به الاشتراك غير ما به التمييز) وهذا مبني على أن تعدد المعاني الذهنية في الواحد يصير به مركباً؛ فإن (ما به الاشتراك وما به التمييز) معان ذهنية اعتبارية ليست متحققة في الخارج، وهي مثل قولنا: زيد إنسان ومتعين ـ أي: أنه ليس محمد ولا خالد... إلى ما لا نهاية من الأعلام ـ فيكون زيد بهذا مركباً مما به الاشتراك وهو الإنسانية، وما به التميز وهو التعين وكونه غير محمد وغير خالد... إلخ، وهذا من جنس التركيب المنطقي من الجنس والفصل والنوع وكل هذه معانٍ ذهنية اعتبارية لا حقيقة لها في الخارج!

فلو سلَّم الرازي بتسمية تعدد المعاني الذهنية في الواحد تركيباً، ليبني عليه أن هذا التركيب افتقارٌ، والمفتقر ممكن؛ لزمه أن يطرد هذا الأصل كما طرده الفلاسفة، فيكون اتصاف الله ﷻ بأي صفة من الصفات تركيباً؛ لأن كونه تعالى متصفاً بالعلم والقدرة والإرادة... إلخ؛ يلزم منه ـ بناء على ذلك ـ أن يكون تعالى مركباً من الذات والصفات ومركباً من العلم والقدرة

---

(١) انظر اللمع، لأبي الحسن الأشعري (ص٦٧ ـ ٦٨)، والتدمرية، لابن تيمية (ص٣٥)، ودرء التعارض له (١/ ٧٣).

والإرادة. ... إلخ؛ لأن كونه تعالى ذات غير كونه عالماً غير كونه قادراً، غير كونه خالقاً. ... إلخ؛ فهذه الغيرية تستلزم التركيب من الذات ومن هذه الأغيار المتعددة، فيكون بذلك ممكناً[1]، وهذا هو مذهب الفلاسفة في نفي الصفات والأفعال الذي تقدم أن الرازي لا يقول به[2]، وقد أورد الرازي هذا الإشكال بعد أن استدل بدليل التركيب على التوحيد فقال: «قد صعب ذلك على أقوام؛ وذلك لأنه سبحانه عالم قادر حي مريد، فالمفهوم من هذه الصفات إما هو نفس المفهوم من ذاته أو ليس كذلك والأول باطل. ... فثبت أن صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته، **والإلٰه عبارة عن مجموع الذات والصفات، فقد عاد القول إلى أن حقيقة الإلٰه تعالى مركبة من أمور كثيرة،** فكيف القول فيه؟

وإشكال آخر: وهو أنَّا قد دلَّلنا على أن الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات، فإذا كانت حقيقة الحق واحدة، فهناك أمور ثلاثة: **تلك الحقيقة، وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية، فذلك ثالث ثلاثة**، فأين التوحيد؟»[3]، ثم حاول الرازي الإجابة عن هذه الإشكالات بما لا يبطل الاستدلال بهذا الدليل من أساسه، فقال: «أنه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات، ولا شك أن المجموع **مفتقر** في تحققه إلى تحقق أجزائه إلا أن الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها، ثم إنها بعد وجوبها ـ بعدية بالرتبة ـ مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل»[4]، **ويلاحظ على هذا الجواب:**

١ ـ أن فيه تسليماً بالمقدمة الثانية وهي (كون جزئه غيره)؛ أي: صفات الله غيره، ولو لم يسلِّم بها لما استطاع أن يستدل بها على نفي التعدد والكثرة عن الله، والتسليم بها يلزم منه نفي الصفات عن الله تعالى!

---

(١) انظر مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٣٤٥ ـ ٣٤٨).

(٢) التفسير الكبير (٤/ ١٤٦).

(٣) التفسير الكبير (٤/ ١٤٧).

٢ ـ أن جوابه هذا مجرد هروب من لازم؛ لأن كونه تعالى متصفاً ـ عند الرازي ـ لازم له تعالى أزلاً وأبداً، ولا يتصور بدون اتصافه بالصفات، فيبقى الإشكال قائماً، ولا خلاص منه إلا بالالتزام بلازمه من نفي الصفات بالكلية كما فعل الفلاسفة، أو بترك هذا الدليل كما عليه عامة العقلاء من السلف والمتكلمين وغيرهم.

٣ ـ أن فيه تأثُّراً بالفلاسفة في فكرة التفريق بين التراخي بالذات والتراخي بالزمان التي فسروا بها تراخي العالم عن الله تعالى[١].

ويقول في جوابه عن الإشكال الثاني: «وأما الإشكال الثاني: وهو أن الوحدة صفة زائدة على الذات فإذا نظرت إليها من حيث إنها واحدة فهناك أمور ثلاثة لا أمر واحد، فالجواب: أن الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر إليه من حيث إنه هو وبين النظر إليه من حيث إنه محكوم عليه بأنه واحد، فإذا نظرت إليه من حيث إنه هو مع ترك الالتفات إلى أنه واحد فهناك تتحقق الوحدة وهاهنا حالة عجيبة فإن العقل ما دام يلتفت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة، فإذا ترك الوحدة فقد وصل إلى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل إلى سره»[٢]، **ويلاحظ في هذا الجواب:**

١ ـ أنه قرر أن النظر يمكن أن يحصل بعدة اعتبارات، فيمكن النظر إليه من حيث هو، والنظر إليه باعتباره موصوفاً، فيكون واحداً في كل نظر، وقرر أن هذا معقول، وهذا صحيح؛ لكنّه ينقض أصل الاستدلال بهذا الدليل، وذلك بأن يقال: كذلك يقال في الاستدلال على التوحيد، وأنه يمكن مع فرض واجبي الوجود أن ينظر إلى كلٍّ منهما من حيث هو واجب الوجود دون الالتفات إلى كونه متعيناً، فيحصل التوحيد بهذا الاعتبار، ففرق بين النظر إليه

---

(١) سبق في المبحث الأول عند الكلام على دليل الإمكان عند الفلاسفة، وأن الرازي لا يوافقهم على ذلك (ص١٤٠).

(٢) التفسير الكبير (٤/ ١٤٧).

من حيث هو وبين النظر إليه باعتباره متعيناً وبين النظر إليه باعتباره واجب الوجب، فبالنظر إليه بواحد من هذه الاعتبارات مع ترك الالتفات للاعتبارات الأخرى تتحقق الوحدة، ولا فرق بين الأمرين، فيكون من قال بفرض وجود واجبي الوجود بالذات موحداً!

٢ ـ أنه لما رأى ضعف الحجة العقلية انتقل إلى ذوقيات المتصوفة التي لا تعتمد على براهين عقلية، فيقول: إن بقاء العقل على اعتقاد الوحدة مع هذا النظر المختلف بهذه الاعتبارات المتعددة حالة عجيبة تعرض للعقل وأن العبرة في ذلك بما يلتف إليه العقل من الوحدة التي امتلأ بها ذهنه!

ومعلوم أن هذا من الأوهام التي وصل بها غلاة المتصوفة إلى اعتقاد الوحدة في كل ما في هذا العالم من الموجودات الشريفة والخسيسة، لما غلب على عقولهم ذلك، فقالوا بأن الوجود كله واحد، وانتهوا إلى القول بوحدة الوجود المعلوم بطلانه بمجرد تصوره تصوراً تامّاً!

وبما سبق يتبين أن الرازي وقع في تناقض واضطراب بسبب أخذه بهذه الشبهة، فهو بين تسليمٍ بلوازمَ يعلمُ بطلانها، أو نقضٍ لبعض مقدماتِها يبطل به استدلاله بها.

ومما يزيد الأمر تأكيداً: أن الرازي نفسه نقد هذا الدليل، وبيَّن ضعفه في الدلالة على التوحيد، وبطلان ما يلزم عنه من إنكار الصفات، وكان أكثر انتقاده للدليل في «نهاية العقول»، ويوجد أيضاً بعض النقد في «المطالب العالية»، ونقد الرازي للدليل في مواطنه المختلفة يرجع إلى **أمرين**:

الأمر الأول: نقد الاستدلال به على التوحيد بنقد مقدمات الدليل والمعارضة فيها، أو بإلزامهم بنظير ما التزموه، وذلك من وجوه أهمها **ما يلي**:

١ ـ أن الوجود أمر عدمي، والأمور العدمية يجوز أن يشترك فيها الواجب مع الممكن ويتميز عنه بتمام الحقيقة، ولا يكون ذلك تركيباً، فبعد أن بيّن أن الوجوه التي ذكرها الفلاسفة في دليلهم ترجع إلى «حرف واحد، وهو

أنّا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجباً لذاته، فإنه يلزم وقوع التركيب في ذات كلٍّ منهما»، قال: «نقول: **هذا ممنوع**، وذلك لأن هذا التركيب، إنما يلزم إن كان الوجوب الذي به الاشتراك مفهوماً ثبوتيّاً، وكان التعين الذي به الامتياز مفهوماً ثبوتيّاً، وحينئذ يلزم التركيب وتستمر الشبة التي ذكرتموها، أما بتقدير أن يكون الوجوب الذي به المشاركة مفهوماً عدميّاً؛ فإنه لا يلزم التركيب، لاحتمال أن يقال: **إنه وقع الاشتراك في المفهوم السلبي، ووقع الامتياز بتمام الماهية**»[1]، وأكَّد ذلك بوجوه ثبت بها عنده: «أن المفهوم من الوجوب بالذات **مفهوم سلبي، وثبت أنه متى وقع الاشتراك في المفهومات السلبية فإنه لا يلزم وقوع التركيب** في الماهية، فيلزم أن بتقدير وجود أشياء كل منها واجب الوجود بذاته فإنه يلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منها»[2]، وفي نفس المعنى يقول كما في «نهاية العقول»: «قلنا: لم لا يجوز أن يقال: إن وجوب الوجود وصف عدمي، فالأشياء الواجبة **متشاركة في قيد سلبي وهو الوجوب**، ومتباينة بتمام حقائقها، فلا يلزم وقوع التركيب فيها»[3]

٢ ـ وعلى فرض التسليم بأن ما ذكروه من (أن الأشياء إذا كانت متساوية في الوجوب وهو أمر ذاتي، ومتباينة بهوياتها الثبوتية)، وأن ذلك يقتضي وقوع الكثرة في ذات كل واحد منها، فيلزمهم ـ بهذا الاعتبار ـ أن تقع الكثرة في ذات واجب الوجود وإن فرض واحداً، فتكون وقوع الكثرة في واجب الوجود لازمةً لهم على كل حال، وفي ذلك يقول: «إن كان ما ذكرتموه يقتضي وقوع الكثرة في ذات كل واحد من الأشياء الواجبة فإنه يقتضي وقوع الكثرة في ذات واجب الوجود وإن فرض واحداً.

بيانه: وهو أن الوجود عندكم أمر مشترك بين الموجودات، والواجب ممتاز عن الممكن في خصوصية ذاته، فيلزم من ذلك أن يكون الواجب مركباً

---

(١) المطالب العالية (٢/ ١٢٣).
(٢) المطالب العالية (٢/ ١٢٧ ـ ١٢٨)، انظر نحوه: شرح عيون الحكمة (٣/ ١١١ ـ ١١٢).
(٣) نهاية العقول (١/ ٣٥٣).

مما به شارك الممكنات، ومما به امتاز عنها؛ فثبت أن وقوع الكثرة في ذات واجب الوجود ـ على التقدير الذي ذكرتموه ـ لازمٌ، سواء فرض الواجب شيئاً واحداً أو أشياء كثيرة»[1]، وقال في نفس المعنى: «إن سلمنا أن المفهوم من وجوب الوجود بالذات أمر ثابت، وسلمنا أن تلك الأشياء متباينة بتعيناتها، فلم قلتم: إن تعين كل متعين أمر ثابت، حتى يكون كل واحد من تلك الأشخاص مركباً في ذاته؟!»[2]، لكنه في هذا الكتاب «المطالب العالية» لم يجزم أن التعين أمر سلبي؛ بل تعارضت عنده الأدلة، ومع ذلك جعل التعارض كافياً في إضعاف الأخذ بهذا الدليل، فقال: «الدلائل التي ذكرتم تفيد أن التعين صفة زائدة على الماهية، والدلائل التي ذكرناها تفيد أن الأمر ليس كذلك، فحصل التعارض، وبقي الشك، ومع قيام هذا الشك صار الدليل المذكور في توحيد واجب الوجود مشكوكاً؛ لأن الوقوف على المشكوك مشكوك»[3].

٣ ـ وعلى فرض التسليم بوقوع هذا النوع من الكثرة، فما المانع منه؟! فإن مجرد التلازم بينهما لا يعني أن يكون أحدهما تابعاً للآخر، كما في الدور المعي الاقتراني مثل: البنوة والأبوة، فإنهما متلازمان ولا يعتبر أحدهما تابعاً للآخر، وفي ذلك يقول: «ثم إن سلمنا أن ذلك يوجب وقوع الكثرة في ذات كل واحد من تلك الأشياء، فلم قلتم: إن ذلك محال؟

قوله: لأن ذينك الجزأين إما أن يكون بينهما ملازمة أو لا يكون، قلنا: بينهما ملازمة، قوله: إذا كان بينهما ملازمة فلا بد وأن يكون أحدهما تابعاً للآخر، قلنا: هذا ممنوع، والدليل على أن ذلك غير واجب: أن الإضافات متلازمة، مثلاً: الأبوة والبنوة يتلازمان، ثم إنه ليس أحدهما تابعاً للآخر وإلا لم تكن موجودة معاً فلا تكون إضافات، وذلك محال»[4]، ثم قال متعجباً

---

(١) نهاية العقول (١/ ٣٥٦).
(٢) المطالب العالية (٢/ ١٢٨).
(٣) المطالب العالية (٢/ ١٣١ ـ ١٣٢).
(٤) نهاية العقول (١/ ٣٥٧).

ممن يأخذ بهذا الدليل، مع كونه مستند الفلاسفة في نفي الصفات: «الفلاسفة عوَّلوا على هذه المقدمة في نفي صفات الله تعالى، وأنتم تقدحون فيها، وتكشفون عن فسادها، فكيف يمكنكم أن تعولوا الآن عليها؟!»[١]

وبعد مناقشته لهذا الدليل انتهى إلى أن هذا الوجه الذي «هو عمدة الفلاسفة في **وحدة واجب الوجود**. **قد ظهر أنه ليس بقوي**»[٢]

٤ ـ وزاد في «المطالب العالية» وجهاً آخر وهو: إلزامهم بالقول بتركيب واجب الوجود حتى على فرض كونه واحداً إذا سلمنا أن وجوب الوجود والتعين ثبوتيان، وهذا يبطل الأخذ بهذا الدليل، قال: «سلَّمنا أن وجوب الوجود مفهوم ثابت، وأن التعين مفهوم ثابت، إلا أنّا نقول: والكثرة التي التزمتموها لازمة على القول بوحدة واجب الوجود، وإذا كان هذا المحذور لازماً، سواء قلنا بتوحيد واجب الوجود أم لم نقل به فحينئذ يسقط الاستدلال»[٣]

هذا فيما يتعلق بنقد الاستدلال بالتركيب على إمكان العالم، أو ما يقابل ذلك من الاستدلال على التوحيد بنفيه ـ أي: بنفي التركيب ـ عن واجب الوجود، وهو يبطل الاستدلال بنفي التركيب على نفي الصفات أيضاً.

الأمر الثاني: مناقشة الفلاسفة فيما التزموه من نفي الصفات عن الله بناءً على دليل التركيب، فذكر أن الفلاسفة بنوا على هذا الدليل «أن ذات الله تعالى لو كانت موصوفة بصفات قائمة بها لكانت الحقيقة الإلٰهية مركبة من تلك الذات ومن تلك الصفات، ولو كانت كذلك لكانت ممكنة؛ لأن كل حقيقة مركبة فهي محتاجة إلى أجزائها، وكل واحد من أجزائها غيرها، فإذن كل حقيقة مركبة فهي محتاجة إلى غيرها، وذلك محال، فإذن يستحيل اتصاف ذاته بالصفات»[٤]، ثم ناقشهم في ذلك **من وجوه**:

---

(١) نهاية العقول (١/ ٣٦٩).

(٢) نهاية العقول (١/ ٣٧٧).

(٣) المطالب العالية (٢/ ١٣٢).

(٤) نهاية العقول (٢/ ٢١٥). لاحظ أن هذه الشبهة هي التي حاول أن يثبت عدم معارضتها لإثبات الصفات في نصّ سابق (ص٢٣٠).

١ ـ أنهم يثبتون ما لا يختلف عن الصفات، ولا يرونه معارضاً لما نفوا به الصفات! فيقرون بعلم الله بالكليات، ويجعلون العلم هو صورة مرتسمة في نفس العالِم مطابقة للمعلوم، فكيف جمعوا بين ذلك وبين نفي الصفات؟! قال في «نهاية العقول»: «الذي يحقق فساد قول الفلاسفة. أنهم اتفقوا على أن الله عالم بالكليات، واتفقوا على أن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالِم، واتفقوا على أن صور المعلومات موجودة في ذات الباري تعالى حتى إن ابن سينا قال: «إن تلك الصور إذا كانت غير داخلة في الذات؛ بل كانت من لوازم الذات، لم يلزم منها محال، وإذا كانت كذلك كانت ذاته تعالى مؤثرة في تلك الصور وقابلة لها» فمن كان هذا مذهباً له كيف يمكنه إنكار الصفات؟!»(١)، وقال في «المطالب العالية»: «ذكروا ما يبطل هذه المقدمة، وذلك لأنهم قالوا: العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلومات، وتلك الصور ليست من باب السلوب ولا من باب الإضافات فهذا اعتراف منهم بأن لله تعالى صفة حقيقية قائمة بذاته، وذلك يبطل قولهم: إن صفات الله محصورة في السلوب والإضافات»(٢)، وذلك يعني: أن الفلاسفة في الحقيقة لا يختلفون عن الصفاتية خلافاً حقيقيّاً؛ بل الخلاف بينهم لفظي، وهذا ما وضَّحه بقوله: «وبالجملة: فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة، إلا أن الصفاتية يقولون: الصفات قائمة بالذات، والفلاسفة يقولون: هذه الصورة العقلية عوارض متقومة بالذات، فالذي يسميه الصفاتي (صفة) يسميه الفلسفي (عارضاً)، والذي يسميه الصفاتي (قياماً) يسميه الفلسفي (قواماً) أو (تقوماً)، فلا فرق إلا في العبارة، وإلا فلا نزاع في المعنى»(٣)، وهذا على جهة الإلزام للفلسفي بأن ما منعه من إثبات الصفات لم يلتزم به فيما يعتبر في الحقيقة من الصفات!.

---

(١) نهاية العقول (٢/٢٣٨ ـ ٢٣٩).

(٢) المطالب العالية (٣/ ٢٣٥).

(٣) نهاية العقول (٢/ ٢٣٩).

٢ ـ أن قولهم: «يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الإلٰهية، فتكون الحقيقة ممكنة»؛ لأنها محتاجة لغيرها، فلا بد هنا من الاستفصال عن مقصودهم:

أ ـ هل يعنون بذلك احتياج الذات إلى أمر خارج عنها؟ فهذا غير لازم من إثبات الصفات؛ لأن الصفات هي المستندة إلى الذات الواجبة وليس العكس، وفي ذلك يقول: «إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجي، فلا يلزم لاحتمال استناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها».

ب ـ أم يعنون به توقف الصفات في ثبوتها إلى تلك الذات المخصوصة؟ فهذا يلتزمه الرازي لعدم وجود ما يمنعه؛ بل يرى أنه لازم على قول الفلاسفة أيضاً من **جهتين**:

الأولى: أنهم جعلوا الإضافات صفاتٍ وجودية.

والثانية: أنهم قالوا: العلم صورة مرتسمة في الذات كما سبق.

وفي ذلك يقول: «وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة، فذلك مما نلتزمه، فأين المحال؟! وأيضاً فعندكم أن الإضافات صفات وجودية في الخارج، فيلزمكم ما ألزمتمونا، ويلزمكم أيضاً في الصورة المرتسمة في ذاته من المعقولات ما ألزمتمونا»[(١)]

وبما سبق يتبين أن هذا الدليل ـ الذي قرره الرازي في كثير من كتبه ـ باطلٌ في نفسه، وقاصرٌ عن الدلالة على توحيد الربوبية، ويلزم منه ـ مع ذلك ـ القدح في إثبات الصفات لله تعالى، وهذا ما يعارض أصول الرازي الكلامية، وقد بيّن الرازي ذلك بنفسه، كما رأيت فيما سبق، وهو ما جعل الغزالي ـ من قبله ـ يقرِّر عجز الفلاسفة عن إقامة دليل على التوحيد[(٢)]

---

(١) نهاية العقول (٢/ ٢٤٠).

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة، للغزالي (ص١٠٢ ـ ١٠٦)، شرح الأصفهانية، لابن تيمية (ص٦٣ ـ ١٠٦).

موقف الرازي من توحيد العبادة

بيَّن الله تعالى في كتابه توحيد العبادة، ورتَّبه على ما يعلم ضرورة من ربوبيته تعالى واستحقاقه للكمال المطلق، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ٢١﴾ [البقرة: ٢١]، وقال: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا فَٱعۡبُدۡهُ وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَٰدَتِهِۦۚ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ٦٥﴾ [مريم: ٦٥]، وألزم المشركين إفراده تعالى بالعبادة لمّا اعترفوا بأنه الرب، فقال: ﴿قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أَمَّن يَمۡلِكُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَمَن يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ فَقُلۡ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٣١﴾ [يونس: ٣١]، وعاب عليهم إشراكهم في العبادة مع معرفتهم بأنه هو الذي ينعم عليهم، ويكشف عنهم الضراء، فقال: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعۡمَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيۡهِ تَجۡـَٔرُونَ ٥٣ ثُمَّ إِذَا كَشَفَ ٱلضُّرَّ عَنكُمۡ إِذَا فَرِيقٞ مِّنكُم بِرَبِّهِمۡ يُشۡرِكُونَ ٥٤﴾ [النحل: ٥٣ ـ ٥٤]، كما عاب عليهم عبادة من لا يتصف بشيء من صفات الكمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمۡلِكُونَ مِن قِطۡمِيرٍ ١٣﴾ عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ ١٤﴾ [فاطر: ١٣، ١٤]، وقوله: ﴿قَالَ هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ ٧٢ أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ يَضُرُّونَ ٧٣﴾ [الشعراء: ٧٢، ٧٣]، وقوله: ﴿إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا ٤٢﴾ [مريم: ٤٢]، وقوله: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوۡمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعۡدِهِۦ مِنۡ حُلِيِّهِمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٌۚ أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًاۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَٰلِمِينَ ١٤٨﴾ [الأعراف: ١٤٨]، إلى غير ذلك من البراهين الدالة على التلازم الضروري بين ربوبية الله تعالى واتصافه بصفات الكمال، وبين استحقاقه للعبادة وحده، وهذا المعنى لا إشكال فيه حتى عند الرازي، فهو يرى أن الله هو المستحق للعبادة وحده، وأنه «لا يجوز أن يكون غيره معبوداً أصلاً»(١)، ولكن مجرد الاعتراف بأن الله هو

---

(١) التفسير الكبير (٢٥/ ١٢٠).

المستحق للعبادة وحده لا يكفي؛ بل لا بد مع ذلك من تحقيق مقتضى ذلك عملاً، فإنَّ صَرْفَ أيَّ نوع من أنواع العبادة لغير الله، أو طلب غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله؛ يكون شركاً بمجرد العمل، ولو لم يعتقد أن غير الله مستحق للعبادة أو أن له شيئاً من خصائص الربوبية، ولذلك لم يكن إقرار المشركين بالربوبية لله ﷻ منجياً لهم من النار، فإنَّ الله تعالى حكى عنهم الإقرار بمعاني الربوبية من الخلق والملك والرزق والتدبير ـ كما في الآيات السابقة وغيرها ـ ولم يخرجهم بذلك عن الشرك؛ لأنهم فعلوا ما يناقض ذلك الإقرار، ونصوص القرآن صريحة في أنَّ شركهم لم يكن من جهة اعتقاد الربوبية في غير الله، وإنما كان من جهة الإرادة إما في الغايات أو في الوسائل والأسباب، وهذا هو معنى جمعهم بين الإيمان بالله والشرك به في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦]، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: «من إيمانهم، إذا قيل لهم: مَن خلق السماء؟ ومَن خلق الأرض؟ ومَن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون»[(١)]، وقال قتادة: «لا تسأل أحداً من المشركين: مَنْ رَبُّك؟ إلا قال: ربِّيَ الله! وهو يشرك في ذلك»[(٢)]، وقال بهذا التفسير طائفة من السلف[(٣)]، وهذا يدل دلالة واضحة على أن المشركين عندهم إقرار بالربوبية، وأنهم مع ذلك أشركوا معه غيره في العبادة، ولذلك برَّروا فعلهم بأن عبادتهم لهذه الآلهة ليس لأن لها الربوبية، وإنما هي لمجرد طلب الشفاعة منها عند الله تعالى، فقالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُمَر: ٣]، «قال قتادة: كانوا إذا قيل لهم: من ربكم وخالقكم؟ ومن خلق السماوات والأرض، وأنزل من السماء ماء؟ قالوا: الله، فيقال لهم: ما معنى عبادتكم الأصنام؟ قالوا: ليقربونا إلى الله زُلْفَى، ويشفعوا لنا عنده»[(٤)]، ولم يكن إقرارهم بذلك كافياً؛ لأن مجرد الاعتقاد لا يكون منجياً من الخلود في النار دون تحقيق مقتضى ذلك الإقرار.

---

(١) تفسير الطبري (١٦/ ٢٨٦).

(٢) تفسير الطبري (١٦/ ٢٨٨).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٦/ ٢٨٦ ـ ٢٨٩).

(٤) تفسير القرطبي (١٥/ ٢٣٣).

وبهذا يعلم أن الإنسان لو أقرَّ بأن الله هو المستحق للعبادة وحده، فإنه لا يكفيه ذلك لو أتى بما يناقض ذلك الإقرار؛ بل لا بد مع هذا الاعتقاد من عمل بمقتضاه[1]، وهذا هو معنى توحيد العبادة كما دلت عليه النصوص الشرعية، وهو مستند أهل السُّنَّة والجماعة في جعل التوحيد شاملاً للأقسام الثلاثة[2].

أما الرازي وغيره من المتكلمين، فإنهم مع اعترافهم بأن من التوحيد **اعتقاد** استحقاق الله للعبادة وحده، إلا أنهم يكتفون بذلك، فلا يكون مَن صَرَفَ شيئاً من العبادة لغير الله واقعاً في الشرك الموجب للخلود في النار؛ بل الشرك يكون ـ عندهم ـ بـ**اعتقاد** استحقاق غير الله للعبادة، أما إذا **اعتقد** الإنسان أن الله هو المستحق للعبادة وحده، فإنه لا يكون ـ عندهم ـ مشركاً ولو صرف العبادة لغير الله تعالى، وبهذا «يرجع معنى الشرك إلى **الاعتقاد فقط**»[3]، ولذلك يجعل الرازي معنى (الشرك) راجعاً إلى **اعتقاد** المعبودية لغير الله، وليس راجعاً إلى الطاعات والعبادات، كما في تفسير قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، قال: «المراد من الظلم: **الشرك**، لقوله تعالى حكاية عن لقمان إذ قال لابنه: ﴿يَـٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ [لقمان: ١٣]؛ فالمراد هاهنا: الذين آمنوا بالله **ولم يثبتوا لله شريكاً** في المعبودية، والدليل على أن هذا هو المراد: أن هذه القصة من أولها إلى آخرها إنما وردت في نفي الشركاء والأضداد والأنداد، **وليس فيها ذكر الطاعات والعبادات**، فوجب حمل الظلم هاهنا على ذلك»[4].

ولا يُشْكِل على هذا ما نجده من إطلاق الشرك عند الرازي على صرف العبادة لغير الله، فإن حقيقة ذلك الإطلاق أشبه بالمجاز لا الحقيقة؛ لأن ذلك

---

(١) انظر ضوابط التكفير عند أهل السُّنَّة، لعبد الله القرني (ص١٢٩ ـ ١٧٠).

(٢) انظر شرح العقيدة الأصفهانية (ص١٠٧ ـ ١٦٧)، حقيقة التوحيد، للسلمي (ص٣٢٠ ـ ٣٤٦)، والأدلة العقلية النقلية، للعريفي (ص٣٠٨ ـ ٤٤٩)، والمعرفة في الإسلام، للقرني (ص٥٣١ ـ ٥٥٧).

(٣) التفسير الكبير (١٣/ ١٣٢).

(٤) التفسير الكبير (١٣/ ٤٩).

النوع من الشرك لا يعدو أن يكون معصيةً، ووجه إطلاق الشرك عليه عند الرازي: أن من عصى الله لأجل شهوة ـ مثلاً ـ فإنه يكون قد أشرك في الطاعة؛ لأنه أطاع نفسه وترك طاعة الله، فيسمى فعله شركاً من هذا الوجه، ومعلوم أن هذا وإن سُمِّي شركاً فإنه ليس هو الشرك الموجب للخلود في النار؛ بل هو من الفسق والعصيان، فالشرك ـ كما يرى الرازي ـ وإن كان مختصّاً بمن **يعتقد** أن لله شريكاً، إلا أن الله تعالى جعل «الشرك اسماً لكل ما كان مخالفاً لله تعالى. بدليل أنه تعالى **سَمَّى طاعة المؤمنين للمشركين في إباحة الميتة؛ شركاً**»[1]، ـ يعني: في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [الأنعام: ١٢١] ـ وعلى هذا فـ«**الشرك قد يكون في العمل دون القول والاعتقاد،** فيسمى **فسقاً وعصياناً**؛ وذلك لأن المعصية فعل **لا يكون لله؛ بل يكون للنفس، فالفاسق مشرك بالله بفعله،** غاية ما في الباب أن **الشرك بالفعل لا يوجب الخلود**؛ لأن أصل المرء **قلبه ولسانه**، فإذا لم يوجد منهما إلا التوحيد يزول الشرك البدني بسببهما»[2]

ولهذا لم يكن الرازي يتصوَّر أن الشرع يحكم على ما وقع فيه المشركون بأنه شرك موجب لنفي الإيمان عنهم وخلودهم في النار لمجرد أنه شرك في العبادة دون اعتقاد أن لهذه الآلهة ما هو من خصائص الربوبية، ويعلم ـ مع ذلك ـ أنه ليس من المعقول أن يعتقد المشركون أن هذه الأصنام خالقة أو مدبرة؛ لأن ذلك معلوم البطلان بضرورة العقل، فلا بد لهم ـ في تصور الرازي ـ من تأويل في تلك العبادة يكون راجعاً إلى الاعتقاد، فاشتغل بالبحث عن مبرراتهم، لينتهي إلى أن شركهم لا بد وأن يكون راجعاً إلى اعتقاد أن لآلهتهم ما هو من خصائص الإلٰه في ذاته أو صفاته أو أفعاله، وفي ذلك يقول: «اعلم: أنه ليس في العالم أحد يثبت لله تعالى شريكاً يساويه في الوجوب والقدرة والعلم والحكمة، لكن الثنوية يثبتون إلٰهين، أحدهما حكيم

(١) التفسير الكبير (١٣/ ١٣٢).
(٢) التفسير الكبير (٢٥/ ١٠٥).

يفعل الخير، والثاني سفيه يفعل الشر، **وأما الاشتغال بعبادة غير الله: ففي الذاهبين إليه كثرة،** فمنهم عبدة الكواكب... وممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح **ومنهم أيضاً عبدة الأصنام**.

واعلم: أن هنا بحثاً لا بد منه وهو أنه لا دين أقدم من دين عبدة الأصنام. وقد بقي ذلك الدين إلى هذا الزمان فإن أكثر سكان أطراف الأرض مستمرون على هذا الدين والمذهب الذي هذا شأنه يمتنع أن يكون معلوم البطلان في بديهة العقل؛ لأن **العلم بأن هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السماء والأرض علمٌ ضروري، والعلم الضروري يمتنع إطباق الخلق الكثير على إنكاره، فظهر أنه ليس دين عبدة الأصنام كون الصنم خالقاً للسماء والأرض؛ بل لا بد وأن يكون لهم فيه تأويل**...

فالتأويل الأول: وهو **الأقوى** أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم الأسفل مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب، فإن بحسب قرب الشمس وبعدها من سمت الرأس تحدث الفصول الأربعة، وبسبب حدوث الفصول الأربعة تحدث الأحوال المختلفة في هذا العالم، ثم إن الناس ترصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها في طوالع الناس على أحوال مختلفة، فلما اعتقدوا ذلك **غلب على ظنون أكثر الخلق أن مبدأ حدوث الحوادث في هذا العالم** هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية، **فلما اعتقدوا** ذلك بالغوا في تعظيمها ثم منهم من اعتقد أنها واجبة الوجود لذواتها، ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للإلٰه الأكبر، إلا أنهم قالوا: إنها وإن كانت مخلوقة للإلٰه الأكبر، **إلا أنها هي المدبرة لأحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين أثبتوا الوسائط**[1] **بين الإلٰه الأكبر، وبين أحوال هذا العالم،** وعلى كِلا التقديرين فالقوم اشتغلوا بعبادتها وتعظيمها... وهذا

---

(١) المقصود بإثبات الوسائط هنا: أنها وسائط بين الله والخلق في الإيجاد لا في العبادة، بجعل العالم العلوي هو المؤثر في العالم السفلي.

يدل على أن دين عبدة الأصنام حاصله **يرجع إلى القول بإلٰهية**[1] **هذه الكواكب وإلا لصارت هذه الآية متنافية متنافرة**»؛ يعني: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝٧٤﴾ [الأنعام: ٧٤]، ومعنى كونها متنافرة على هذا التقدير: أنه تعالى حكى عن أبي إبراهيم عليه السلام أنه جعل الأصنام آلهة، وأن ذلك هو سبب عبادتها، ومعنى جعلها آلهة عند الرازي: اعتقاد كونها خالقة أو مدبرة أو ما هو من خصائص الربوبية فيكون الحكم عليهم بنفي معاني الربوبية عن هذه الأصنام منافياً لما قررته الآية، من إثبات شركهم في الربوبية الذي هو معنى الإلٰهية عند الرازي.

فلا بد أن يرجع الدافع للعبادة عند الرازي إلى اعتقاد أنها مدبرة، وهذا ما يقنعه أن تلك العبادة تكون شركاً، ولذلك جعل الحلَّ الوحيد لإبطال هذا النوع من الشرك هو إبطال هذا الاعتقاد، فقال: «وإذا عرفت **هذا ظهر أنه لا طريق** إلى إبطال القول **بعبادة** الأصنام **إلا بإبطال كون الشمس والقمر وسائر الكواكب آلهة لهذا العالم مدبرة له**»[2]، فحقيقة شركهم عند الرازي هو ظنهم أن هذه الكواكب آلهة مدبرة، ولا يكون مجرد عبادتها شركاً[3].

ولو كانوا ـ عند الرازي ـ مقرين بأنها ليست آلهة مدبرة لكان إبطال كونها آلهة مدبرة إبطال لما لم يقولوا به!

ولهذا يتناقض في الآيات التي تدل على أن المشركين عندهم إقرار بمعاني الربوبية، فيعترف بدلالة الآية على ذلك، ثم يعود فيجعلها دالة على إثبات الصانع، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ۝٣٨﴾ [الزُّمَر: ٣٨] قال: «اعلم: أنه تعالى لما أطنب في وعيد

---

(١) والإلٰهية عنده (ليست إلا الخالقية) المطالب العالية (٩/ ٢٨٥)، وهذا المعنى واضح من السياق.

(٢) التفسير الكبير (١٣/ ٣٠ ـ ٣١).

(٣) انظر: موقف الرازي من الأسماء والأحكام، لإيلاف إمام (٢/ ٩٤٢ ـ ٩٦٥).

المشركين وفي وعد الموحدين، عاد إلى إقامة الدليل على تزييف **طريقة عبدة الأصنام**، وبنى هذا التزييف على **أصلين**:

الأصل الأول: هو أن **هؤلاء المشركين مقرون بوجود الإلٰه القادر العالم الحكيم الرحيم** وهو المراد بقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾، واعلم: أن من الناس من قال إن العلم بوجود الإلٰه القادر الحكيم الرحيم **متفق عليه بين جمهور الخلائق لا نزاع بينهم فيه، وفطرة العقل شاهدة بصحة هذا العلم** فإن من تأمل في عجائب أحوال السمٰوات والأرض وفي عجائب أحوال النبات والحيوان خاصة وفي عجائب بدن الإنسان وما فيه من أنواع الحكم الغريبة والمصالح العجيبة، علم أنه لا بد من الاعتراف بالإلٰه القادر الحكيم الرحيم.

والأصل الثاني: أن هذه الأصنام لا قدرة لها على الخير والشر، وهو المراد من قوله: ﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ﴾ **فثبت أنه لا بد من الإقرار بوجود الإلٰه القادر الحكيم الرحيم، وثبت أن هذه الأصنام لا قدرة لها على الخير والشر، وإذا كان الأمر كذلك كانت عبادة الله كافية، وكان الاعتماد عليه كافياً**، وهو المراد من قوله: ﴿قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾، فإذا ثبت هذا الأصل لم يلتفت العاقل إلى تخويف المشركين، فكأن المقصود من هذه الآية هو التنبيه على الجواب عما ذكره الله تعالى قبل هذه الآية وهو قوله تعالى: ﴿وَيُخَوِّفُونَكَ بِٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾ [الزُمَر: ٣٦]»[١]، ويلاحظ هنا: أن الرازي بعد أن قرر أن المشركين مقرون بوجود الإلٰه بنصِّ هذه الآية، وأكَّد ذلك بأن هذا لا نزاع فيه بين الخلائق، وأن فطرة العقل شاهدة بذلك، رجع فاختزل دلالة الآية على أنه لا بد من الإقرار بوجود الإلٰه القادر الحكيم! وجعل مسألة العبادة ـ التي هي مقصود هذه الآية ـ هي من كمال تحقيق معنى وجود الإلٰه فقال: (وإذا كان الأمر كذلك كانت عبادة الله كافية، وكان الاعتماد عليه كافياً)!

(١) التفسير الكبير (٢٦/ ٤٥٤ ـ ٤٥٥).

ونظير هذا ما فسَّر به ذم عبادة الأصنام التي يقع فيه المشركون بعد رجوعهم وتضرعهم إلى الله في حال الضراء، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ تَدْعُونَهُۥ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَىٰنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٣﴾ قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الأنعام: ٦٣، ٦٤]، قال: «من المفسرين من يقول: المقصود من هذه الآية الطعن في إلٰهية الأصنام والأوثان، **وأنا أقول: التعلق بشيء مما سوى الله في طريق العبودية يقرب من أن يكون تعلقاً بالوثن، فإن أهل التحقيق يسمونه بالشرك الخفي**»[1]، فالتعلق بما سوى الله في العبادة ليس هو التعلق الشركي؛ لكنه يقرب منه، وهو من الشرك الخفي كما يسميه أهل التحقيق!

وكل الوجوه التي يذكرها الرازي ترجع إلى هذا المعنى، ولو تصور إمكان وقوع الشرك في العبادة دون اعتقاد، وأنه كافٍ في نفي الإيمان، وإيجاب الخلود في النار؛ لما أشكل عليه ذلك، ولما وقع في هذا التكلف، خاصة وأنه أقرَّ ـ كما سبق قريباً ـ أن في القرآن إطلاق الشرك على مجرد العمل دون القول والاعتقاد.

بل تجاوز مجرد الإقرار بورود إطلاق الشرك على العمل دون الاعتقاد إلى حكاية إجماع الأنبياء عليه، لما وجد أن القرائن كلها دالة على أن القوم الذين حكى القرآن أنهم قالوا لموسى: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨]، لم يكن قصدهم بذلك إلا أن يجعل لهم موسى ما يعبدونه للتقرب إلى الله تعالى، فقال: «واعلم: أن من المستحيل أن يقول: العاقل لموسى: اجعل لنا إلٰهاً كما لهم **آلهة وخالقاً ومدبراً**؛ لأن الذي يحصل بجعل موسى وتقديره **لا يمكن أن يكون خالقاً للعالم ومدبراً له**، ومن شك في ذلك **لم يكن كامل العقل**، والأقرب: أنهم طلبوا من موسى عليه السلام أن يعيِّن لهم أصناماً وتماثيل **يتقربون بعبادتها إلى الله تعالى**، وهذا القول هو الذي حكاه الله تعالى عن عبدة الأوثان حيث قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾

---

(١) التفسير الكبير (١٣/ ٢٠).

[الزُّمَر: ٣][(١)]، إذا عرفت هذا فلقائل أن يقول: **لم كان هذا القول كفراً؟** فنقول: **أجمع كل الأنبياء ﷺ على أن عبادة غير الله تعالى كفرٌ سواء اعتقد في ذلك الغير كونه إلٰهاً للعالم، أو اعتقدوا فيه أن عبادته تقربهم إلى الله تعالى**؛ لأن العبادة نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الإنعام والإكرام... ثم أنه تعالى حكى عن موسى ﷺ أنه أجابهم فـ﴿قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ۝١٣٨﴾ [الأعراف: ١٣٨]، وتقرير هذا الجهل: ما ذكر أن العبادة غاية التعظيم، فلا تليق إلا بمن يصدر عنه غاية الإنعام وهي بخلق الجسم والحياة والشهوة والقدرة والعقل وخلق الأشياء المنتفع بها، **والقادر على هذه الأشياء ليس إلا الله تعالى فوجب أن لا تليق العبادة إلا به**»[(٢)]، فاعترف بأن مجرد العمل شرك بنصِّ القرآن.

ولكنه في نفس السياق استشكل كون تلك العبادة قبيحة على هذا الوجه الذي لا يخرج عن مجرد التقرب بها إلى الله تعالى؟! فأجاب بأن هذا الفعل الذي قصدوه لا يعني جعل هذه الأصنام آلهة، فجعل غلطهم من جهة أنهم سموها آلهة، وهي ليست كذلك!! فقال: «فإن قالوا: إذا كان مرادهم **بعبادة تلك الأصنام التقرب بها إلى تعظيم الله تعالى فما الوجه في قبح هذه العبادة؟** قلنا: فعلى هذا التقدير: **لم يتخذوها آلهة أصلاً**، وإنما جعلوها كالقبلة، **وذلك ينافي قولهم: اجعل لنا إلٰهاً كما لهم آلهة**»[(٣)]، فجعل مشكلتهم ليست في هذا النوع من العبادة، وإنما في تسمية المعبودات ـ لمجرد تلك العبادة ـ آلهةً، وليس هذا هو معنى كونها آلهة؛ بل معنى كونها آلهة ـ كما يتصور ـ اعتقاد الربوبية فيها!.

ويفترض أن لا يكون هذا الإشكال وارداً بعد أن قرَّر أنه ليس من المعقول أن يقصد قوم موسى أن تكون الأصنام خالقة ومدبرة، وبعد أن رجَّح أن قصدهم هو مجرد عبادتها للتقرب بها إلى الله، وبعد أن حكى إجماع

---

(١) سيأتي قريباً أنه عند تفسيره لهذه الآية أرجعها إلى ما يناقض هذا المعنى الذي أقر به هنا.

(٢) التفسير الكبير (١٤/ ٣٥٠).

(٣) التفسير الكبير (١٤/ ٣٥٠).

الأنبياء على أن ذلك التقرب يعتبر كفراً ولو بدون اعتقاد الربوبية فيها، لكنَّ هذا ـ مع وضوحه في الآيات ـ يناقض أصوله، فكان هذا الإشكال وارداً على أصوله في حقيقة التوحيد، والشرك، ومعنى الإلٰه، والتي قرَّر في هذا السياق ما يخالفها، فعاد بالكلام ـ في آخر السياق ـ إلى أصوله ليقرِّر ما يخالف ما حكى إجماع الأنبياء عليه حتى يسلم له الأصل، كما فعل في جوابه عن ورود إطلاق الشرك في القرآن على العمل دون الاعتقاد، فقرَّر أن الشرك ما لم يقع قولاً واعتقاداً فإن مجرد العمل الشركي لا يكون موجباً للخلود في النار ولو سمي شركاً!

ونظير هذا ما فسَّر به وصف الله للمشركين بالكذب والكفر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ كَٰذِبٞ كَفَّارٞ ۝٣﴾ [الزُّمَر: ٣]، حين قالوا عن آلهتهم: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣]، فجعل الرازي كفرهم راجعاً إلى اعتقاد الإلٰهية ـ الربوبية ـ في أصنامهم على الراجح، ويحتمل أن يكون من باب كفران النعمة، وجعل كذبهم من جهة وصفهم الأصنام بأنها آلهة مستحقة للعبادة وهي ليست كذلك، فقال: «والمراد بهذا **الكذب وصفهم لهذه الأصنام بأنها آلهة مستحقة للعبادة** مع علمهم بأنها جمادات خسيسة وهم نحتوها وتصرفوا فيها، والعلم الضروري حاصل بأن وصف هذه الأشياء بالإلٰهية **كذب محض، وأما الكفر فيحتمل أن يكون المراد منه الكفر الراجع إلى الاعتقاد، والأمر هاهنا كذلك** فإن وصفهم لها بالإلٰهية كذب، **واعتقادهم فيها بالإلٰهية جهل وكفر**، ويحتمل أن يكون المراد **كفران النعمة**، والسبب فيه أن العبادة نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه غاية الإنعام، وذلك المنعم هو الله ﷻ وهذه الأوثان لا مدخل لها في ذلك الإنعام، **فالاشتغال بعبادة هذه الأوثان يوجب كفران نعمة المنعم الحق**»[1]، فسبب كفر القوم ـ عنده ـ هو اعتقاد استحقاق أصنامهم للعبادة، وليس راجعاً إلى مجرَّد عبادتها، وأما ادعائهم أنهم ما عبدوها اعتقاداً

(١) التفسير الكبير (٢٦/ ٤٢٢).

لاستحقاقها للعبادة فهو كذبٌ منهم، وهو سبب وصفهم بالكذب في الآية!

وهذا التفسير مردود؛ لأن الرازي نفسه قرَّر ما يناقض هذا فهو جعل اعتقاد استحقاقها للعبادة مستبعداً من جهة العقل؛ لأنها جمادات خسيسة، ومعلوم أن اعتقاد استحقاقها للعبادة غير معقول، فكيف يجعله هو السبب في كفرهم؟!

ثم إنه قرر فيما سبق قريباً[1] أن معنى هذه الآية أن مجرد الشرك في العبادة يكون شركاً، وأن هذا هو الذي عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام!

واعترف أنَّ من الناس من كان شركهم من جهة أنهم لما اعتقد في شخصٍ «أنه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى؛ اتخذوا صنماً على صورته يعبدونه على اعتقاد أن ذلك الإنسان يكون شفيعاً لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما أخبر الله تعالى عنهم بهذه المقالة في قوله: ﴿وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ﴾ [يونس: ١٨]»[2]، وصرَّح بأن هذا النوع من الشرك «ليس في العقل ما يوجبه أو يحيله، لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه»[3]، فاعترف أن الشرع منعه، وأنه يجب الامتناع عنه، لكنه لا يوجد ما يمنعه من جهة العقل، **وهذا ما يفسر لنا عدم تصوره أن يكون هذا الشرك مناقضاً للتوحيد المنجي من النار!**

وخلاصة تأويل الرازي لآيات الشرك في القرآن يرجع إلى ما سبق[4]، ويمكن إجماله **فيما يلي**:

١ ـ أن المراد بالشرك والكفر: اعتقاد الربوبية في تلك الآلهة، وليس مجرد عبادتها.

٢ ـ أن المراد به: كفر النعمة أو الشرك الخفي الذي لا يوجب الخلود في النار.

---

(١) في كلامه على قوله تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌۚ﴾ [الأعراف: ١٣٨] (ص٢٤٥).

(٢) التفسير الكبير (٢/ ٣٤٥).

(٣) التفسير الكبير (٢/ ٣٤٦).

(٤) انظر: موقف الرازي من الأسماء والأحكام، لإيلاف إمام (٢/ ٩٤٢ ـ ٩٦٥).

٣ ـ أنه شرك بحسب إطلاق القرآن والأنبياء، وإن كان العقل لا يجعله من الشرك، ويتناقض في هذا التأويل، فتارة يكتفي بذلك، وتارة يصرح بأن تركه واجب؛ لأن القرآن أمر بذلك ولا يوجد في العقل ما يحيله، وتارة يُرْجِعه إلى ما سبق فيجعل المقصود بالشرك في الآيات إما من كفر النعمة، أو من الشرك الخفي.

وسبب اضطرابه في هذا التأويل (الثالث): أنه وجد هذا المعنى واضحاً في القرآن مع معارضته لأصوله في مفهوم التوحيد والشرك؛ فأحدث عنده اضطراباً، بخلاف التأويلات الأخرى التي استطاع بها تخريج معنى الشرك على أصوله.

حكم السحر والتنجيم ونحوهما عند الرازي

يتبيَّن مما سبق أن الرازي وأصحابه الأشاعرة لا يتصورون وقوع الشرك الموجب لنفي الإيمان والخلود في النار بمجرد العمل دون اعتقاد الإلٰهية في تلك المعبودات؛ ولهذا كان التوحيد عندهم قابلاً لدخول التنجيم والسحر ونحوهما عليه، إلا أن أمام قبول الأشاعرة السحر والتنجيم ونحوهما **عائقان**:

أحدهما: أن الفلاسفة والصابئة الذين يعتبرون هذه الأمور يعتقدون فيها الإلٰهية؛ أي: أنها مدبرة للعالم ومؤثرة فيه بذاتها؛ وهذا ينافي التوحيد وهو ما يخالف الدين وسلم اليقين، وهذا لم يقبله الرازي؛ بل رفضه رفضاً واضحاً وردَّ عليه، وأبطله.

الثاني: من جهة تأثيرها؛ فإن الأشاعرة كما سبق لا يرون تأثيراً لغير الله؛ بل جعلوا نسبة التأثير إلى غير الله شركاً، وقد تقدم أن الرازي لا يمنع من تأثير غير الله إذا كان غير مستقل بالتأثير، فلما كان الرازي قابلاً لتأثير غير الله باعتباره سبباً، لم يكن هذا العائق (الثاني) مانعاً له من قبول هذه الأمور.

وبهذا صار ضابط قبول الرازي للسحر والتنجيم ونحوهما راجعاً إلى **أمرين**:

الأول: أن لا يُعتقد فيها أنها مؤثرة بذاتها، وإنما كان لها تأثير؛ لأن الله تعالى خصها بخاصية لأجلها صارت مؤثرة، ومن اعتقد فيها التأثير لذاتها فهو مشرك كافر.

الثاني: ثبوت تأثيرها فعلاً، وذلك من خلال الاستقراء والتجربة، فمتى صدقت التجربة وثبت الاستقراء؛ صح بذلك أن لها تأثيراً ونفعاً، **ومن هنا دخل على الرازي التأثر بالفلسفة**؛ فإنه اعتمد على ما ذكره الفلاسفة والمنجمون والسحرة من تجاربهم وحكاياتهم فجعلها دليلاً على صحة هذه الأمور ونفعها.

ولأجل هذين الضابطين نجد أن مناقشة الرازي لهذه الأمور سواء مع القائلين بها من المنجمين والسحرة وأمثالهم أو مع من ينكرها؛ يرجع إلى هذين الضابطين فلا يخرج عن **ثلاثة أمور**:

١ ـ المناقشة في زعم أن الكواكب ونحوها مؤثرة بذاتها أو اعتقاد كونها مدبرة.

٢ ـ المناقشة في صدق التجربة وعدم صدقها، فربما ناقش أصحابها في بعض تلك الأحكام؛ لأن الاستقراء فيها متعذر، أو أنه لم يتحقق بدليل المخالفة ونحو ذلك، ويناقش المخالفين بإثبات تأثيرها وصدق التجربة والاستقراء فيها . . . إلخ.

٣ ـ المناقشة حول الجزم بنتائجها؛ فإنه يرى أنها ظنية وقد تصدق وقد تكذب، وأن من أخذها على جهة الظن فلا إشكال، وإنما الإشكال على من أخذها بطريق اليقين.

فإذا سلمت عند الرازي من هذه الإشكالات الثلاث؛ فلا مانع عنده بعد ذلك من قبولها، **وترتب على ذلك أنه لا يمنع من الأسباب التي لا تتحقق تلك الأعمال إلا بها من التقرب** للشياطين والجن (الأرواح) والكواكب بأنواع القُرَب من الدعاء والذبح والصيام والذكر ونحوها؛ بل متى ثبت بالتجربة أثر تلك القُرَب، وجب لزومها لتحقيق الانتفاع بها!

وفيما يلي بيان لما سبق إجماله مع ذكر شواهد عليه من كلام الرازي، وسيكون تحت العناصر التالية:

١ ـ مناط الحكم في المسألة عند الرازي.

٢ ـ مناقشته للمخالفين حول الضوابط.

٣ ـ موقفه مما تشتمل عليه هذه الأعمال من تقديم القُرَب لغير الله.

أولاً: مناط الحكم في هذه المسألة عند الرازي:

بيَّن الرازي مناط الحكم عنده في هذه المسألة، وأنها لا تخلو من **ثلاث حالات**:

الأولى: اعتقاد أن الكواكب مؤثرة بذاتها، وأنها مدبرة لهذا العالم؛ فهذا كفر.

الثانية: اعتقاد أنها مؤثرة على جهة السببية لمجرى العادة في هذا العالم؛ فهذا إذا بني على استقراء صحيح فإنه لا يكون كفراً ولا ضلالاً

وإما إذا كان الاستقراء كاذباً؛ فهذا ـ وهو الحالة الثالثة ـ قد يكون ضلالاً مع القطع بأنه ليس كفراً لمجرد ذلك الكذب، كما بيّن ذلك في سياق مناقشة الصابئة الذين يعتقدون ربوبية الكواكب فقال: «يبطل هذا المذهب بما أقمنا من الأدلة أن العالم حادث، فيكون المؤثر قادراً. **وعند هذا يبطل كون الكواكب الآلهة المدبر لهذا العالم**، ولكن **لو اعتقدوا أن حركاتها واتصالاتها أسباب لحدوث الحوادث في هذا العالم لمجرى العادة لم يكن ذلك كفراً ولا ضلالاً**، ولكن يجب الاستقراء، فإن رأينا أن الأمر كذلك صدقناه على هذا الوجه، ولا كذبناه **مع القطع بأن ذلك الكذب ليس باب الكفر**»[1]، وقد وجد بعض الأشاعرة المعاصرين نصّاً مترجماً من كتاب «الاختيارات العلائية» للرازي، وهو مكتوب باللغة الفارسية، وفي هذا النصّ بيان لمناط الحكم في هذه المسألة وجعلها على ستة أوجه، والمتعلق بمسألتنا منها هي الثلاثة الأخيرة، وهي قريبة من النص السابق من «السر المكتوم»، قال فيها: «ينبغي أن تعلم أن النظر في النجوم على **ستة أوجه**: ...

الرابع: اعتقاد أن النجوم غير مؤثرة أبداً في العالم بالطبع، لكن أجرى الله تعالى العادة أن طلوع الشمس سبب ضياء العالم وغروبها سبب ظلمته، والقرب منها سبب حرارة الهواء والابتعاد عنها سبب برودته، **ومثل هذا النظر في هذه النجوم كأسباب للسعادة والنحوسة من طريق العادة لا من**

---

(١) السر المكتوم (ص١١٣)، وانظر التفسير الكبير (١٥/٨٦ ـ ٩٢)، (٢٤/٩٩).

طريق الطبع، واتفق جملة المحققين والمتكلمين على أن علم النجوم على هذا الوجه ليس بكفر ولا ضلالة.

الخامس: اعتقاد أن النجوم مؤثرة في العالم بالطبع، وهذا الاعتقاد خطأ **ولكنه ليس بكفر.**

السادس: اعتقاد أن النجوم مدبرة للعالم وعبادتها، وهذا كفر صريح، وبسبب هذا التفصيل أوردنا في هذا الكتاب ما يحدث بالنظر فيه منفعة ولا يضر الاعتقاد.اهـ كلامه»[1]، ففي هذه الأحكام ما فيه منفعة ولا يضر الاعتقاد، والكفر الصريح منها هو اعتقاد كونها مدبرة لهذا العالم وعبادتها لأجل ذلك[2]، وأما اعتقاد تأثيرها دون اعتقاد الربوبية فيها فهو خطأ لكنه لا يصل إلى الكفر، وأما ربط السعادة والنحاسة بها على سبيل العادة فإنه ليس ضلالة، ومثل هذا قوله: «لا نسلم أن النظر في علم النجوم والاستدلال بمقايستها **حرام**؛ لأن من اعتقد أن الله تعالى خص كل واحد من هذه الكواكب **بقوة وبخاصية** لأجلها يظهر منه **أثر مخصوص**، فهذا العلم **على هذا الوجه ليس بباطل**»[3]

وقال في بيان حكم الساحر بعد ذكره لأنواع السحر: «اختلف الفقهاء في أن الساحر هل يكفر أم لا؟. **واعلم: أنه لا نزاع بين الأمة في أن من اعتقد أن الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة** لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور؛ **فإنه يكون كافراً على الإطلاق** وهذا هو **النوع الأول** من السحر.

أما النوع الثاني: وهو أن يعتقد أنه قد يبلغ روح الإنسان في التصفية

---

(١) مقدمة سعيد فودة لكتاب نهاية العقول (١/ ٧٨ ـ ٧٩)، وهو من مقال لسامح يوسف منشور في (منتدى الأصلين) على الإنترنت.

(٢) هنا أطلق أن عبادتها كفر، وعامة كلامه أن العبادة لا تكون كفراً إلا إذا بنيت على اعتقاد استحقاقها للعبادة وقد قرنه هنا باعتقاد أنها مدبرة، فيظهر أنه يقصد هنا أن عبادتها لأجل ذلك الاعتقاد لا مجرد العبادة هو الكفر.

(٣) التفسير الكبير (٢٦/ ٣٤٢).

والقوة إلى حيث **يقدر بها على إيجاد الأجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل، فالأظهر إجماع الأمة أيضاً على تكفيره.**

أما النوع الثالث: وهو **أن يعتقد الساحر أنه قد يبلغ في التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الأدوية إلى حيث يخلق الله تعالى عقيب أفعاله على سبيل العادة الأجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل،** فههنا **المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوِّز ذلك،** قالوا: لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الأنبياء والرسل، **وهذا ركيك من القول.** وأما سائر الأنواع التي **عددناها من السحر فلا شك أنه ليس بكفر**».

زاد في هذا النص على السابقين النوع الثاني الذي يزعم أنه يقدر على الإيجاد والقدرة، وهذا قريبٌ من النوع الأول، أما الأنواع التي يفعل الساحر فيه ما يفعله مع اعترافه بأن ذلك بقدرة الله وإذنه **فلا شك أنه ليس بكفر!**

ثم أجاب عن ما يفهم منه أن السحر كفر على الإطلاق، فقال: «فإن قيل: إن اليهود لما أضافوا السحر إلى سليمان قال الله تعالى تنزيهاً له عنه: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وهذا يدل على أن السحر **كفر على الإطلاق،** وأيضا قال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾، وهذا أيضاً **يقتضي أن يكون السحر على الإطلاق كفراً،** وحكى عن المَلَكين أنهما لا يعلمان أحداً السحر حتى يقولا: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾، **وهو يدل على أن السحر كفرٌ على الإطلاق،** قلنا: حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة **فتحْمِلُها على سحر من يعتقد إلٰهية النجوم**»[1]، فبيّن **أن مناط تكفير الساحر هو أن يعتقد إلٰهية النجوم.**

وليس في هذه النصوص تعليقاً للحكم بالأعمال الشركية التي لا يتحقق السحر إلا بها؛ بل الحكم عنده دائر حول مسألة الاعتقاد، **وهذا يعني مشروعية تلك كل ما تتحقق به تلك الأحكام، أو على الأقل عدم المنع منها، ولو كان فيه صرفٌ للعبادة لغير الله من إراقة الدماء، والتقرب، والذكر، وترديد**

---

(١) التفسير الكبير (٣/ ٦٢٦ ـ ٦٢٧).

الرقى، وغير ذلك من أنواع العبادة والقصد والإرادة، وقد التزم الرازي ذلك! على ما يأتي في الفقرة الثالثة.

ثانياً: مناقشة الرازي للمخالفين حول الضوابط:

تقدم أن مناقشة الرازي للمخالفين تدور حول **ثلاثة أمور**، وفيما يلي مزيد بيان لها:

فأما الأول، فهو فيما يتعلق باعتقاد تأثير الكواكب بذاتها أو اعتقاد كونها مدبرة، وهذا لم يخالف فيه إلا الصابئة الذين جعلوا الكواكب مدبرة، والفلاسفة الذين قالوا بالموجب بالذات ونفوا عن الله الفعل والخلق وجعلوه على سبيل العلية، ولهذا كانت مناقشة هذا الأمر عند الرازي موجهة لهاتين الطائفتين، وقد سبق ما يتعلق بمناقشة الفلاسفة في المبحث الثاني، وسبق في النصوص السابقة مخالفته لهذا الرأي؛ بل والحكم على أصحابه بالكفر، وهذا الموقف من الرازي صحيح لا إشكال فيه ـ في الجملة ـ وليس هو موضوعنا هنا في هذه المسألة، فلا حاجة للإطالة فيه.

وأما الأمر الثاني: وهو المناقشة في صدق التجربة وعدم صدقها، وفي هذه القضية يناقش **طرفين**:

الطرف الأول: المنكرين لهذه الأحكام، ويناقشهم بإثبات تحقق التجربة في الواقع، مستنداً في ذلك إلى أهل هذا الشأن، وعند مناقشته لهؤلاء يقارن بين ما يقرر هؤلاء وبين ما جاء في الشرع، وينتهي إلى أن الشرع لا يمنع من ذلك على هذا الوجه[1]، فمن ذلك مثلاً: ما قرره من الاعتماد على الواقع الثابت بالتجربة، وما بناه على ذلك من امتناع مخالفة الشرع لذلك لثبوته في الواقع؛ بل تجاوز ذلك إلى اعتبار القول بأن القرآن يمنعها يجر إلى الطعن في القرآن!

ويجيب عن استشكال ما يتحقق على أيدي السحرة والمنجمين لما فيه

---

(١) وعقد لذلك فصولاً في «السر المكتوم» سبق نقل نصوص منها في المبحث السابق (ص١٨٩).

من خوارق للعادات كالإخبار عما هو من الغيب؛ بأنه من جنس ما يقع على أيدي الأولياء من الكرامات، معتبراً التفريق بين الأمرين تحكماً محضاً! وذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾﴾ [الجن: ٢٦]، فذكر: أن من «جعل الآية **دالة على المنع من أحكام النجوم فينبغي أن يجعلها دالة على المنع من الكرامات**... وإن زعم أنها لا تدل على المنع من الإلهامات الحاصلة للأولياء فينبغي أن لا يجعلها دالة على المنع من الدلائل النجومية، فأما التحكيم بدلالتها على المنع من الأحكام النجومية، وعدم دلالتها على الإلهامات الحاصلة للأولياء **فمجرد التشهي**» وبعد أن بيَّن أن الآية لا تدل على منع واحد منهما لا التنجيم ولا الكرامات، قال: «واعلم أنه لا بد من القطع بأنه ليس مراد الله من هذه الآية أن لا يطلع أحداً على شيء من المغيبات إلا الرسل، والذي يدل عليه... قد رأيت أناساً **محققين في علوم الكلام والحكمة**، حكوا عنها أنها أخبرت عن الأشياء الغائبة إخباراً على سبيل التفصيل، وجاءت تلك الوقائع على وفق خبرها.... أنا نشاهد ذلك في أصحاب الإلهامات الصادقة، **وليس هذا مختصّاً بالأولياء؛ بل قد يوجد في السحرة**[1] أيضاً من يكون كذلك نرى الإنسان الذي يكون سهم الغيب على درجة طالعه يكون كذلك في كثير من أخباره وإن كان قد يكذب أيضاً في أكثر تلك الأخبار، **ونرى الأحكام النجومية قد تكون مطابقة وموافقة للأمور**، وإن كانوا قد يكذبون في كثير منها، **وإذا كان ذلك مشاهداً محسوساً، فالقول بأن القرآن يدل على خلافه مما يجر الطعن إلى القرآن، وذلك باطل فعلمنا أن التأويل الصحيح ما ذكرناه**، والله أعلم»[2]

ولذلك يرى أن السحر والتنجيم والطلسمات، علوم شريفة لما فيها من

---

(١) ويلاحظ في هذا السياق وأمثاله أن الرازي لا يفرق بين ما يحصل لهؤلاء السحرة على سبيل الاكتساب منهم، وما يحصل على أيدي الأولياء من الكرامات التي هي في الحقيقة محض تأييد من الله ولا تحصل بالاكتساب منهم، وسيأتي بيان لموقف الرازي من ذلك في المبحث الثاني من الفصل الثالث إن شاء الله تعالى (ص٢٩٨).

(٢) التفسير الكبير (٣٠/ ٦٧٩).

لذة العلم بالروحانيات ومخاطبتها، ولذة القدرة والتي يستطيع العالم بها الوصول إلى خوارق في معالجة الناس؛ بل وفي الحروب وغير ذلك، وفي هذا يقول: «إن أصحاب هذا العلم جمعوا **بين لذة أشرف العلوم، ولذة أشرف أنواع القدرة**، أما لذة هذا العلم؛ فلأن هذا العلم يوقف على أسرار العالم الأعلى وأسرار العالم الأسفل، ويجعلك بحيث تصير مشاهداً للروحانيات مخاطباً لهم؛ بل ومختلطاً بهم. وأما لذة القدرة؛ فلأنهم يقدرون على جميع المرادات، منها: أن صاحبه يقوى على معالجة الأمراض **الصعبة التي يعجز عنها الأطباء** مثل المجذومين والمفلوجين والعشق الشديد؛ لأن هؤلاء يستعينون بالروحانيات، والأطباء يستعينون بالجسمانيات، والروحانيات أقوى من الجسمانيات لا محالة، ومنها: أن صاحب هذا العلم **يقوى على قهر الخصوم من غير ممارسة الحروب** وتعريض النفس للقتل»[١]، وذكر حكايات كثيرة تؤكد هذا المعنى[٢]

والطرف الثاني الذين يناقشهم الرازي في هذه القضية: هم بعض أصحاب تلك الأحكام، ومناقشته لهم في إمكان تحقق الاستقراء في بعض الأحكام أو صعوبة تحققه، ومن ذلك مثلاً: بعض الأوجه التي ذكرها في «نهاية العقول» أثناء مناقشته لأصحاب الهيئة وقرر بها ضعف اعتبار الرصد عند أصحاب الهيئة بناءً على ضعف الاستقراء فيه، فقال: «أما المقدمة الثانية وهي اعتبار الرصد، وحاصلها يرجع إلى الاعتماد على إبصار شخص واحد. ولذلك ترى الاختلاف الشديد بين أصحاب الأرصاد. حتى أنهم لم يتفق منهم اثنان على قول واحد، وهكذا القول في سائر المقدمات الرصدية»[٣]

وأما الأمر الثالث، هو المناقشة حول الجزم بنتائج تلك الأحكام؛ فإنه

---

(١) السر المكتوم (ص٣).

(٢) انظر السر المكتوم (ص٣ ـ ٤)، وانظر في تفصيل ذلك: حقيقة موقف الرازي من السحر والتنجيم وإنكار ابن تيمية عليه، لسلطان العميري (بحث علمي منشور في موقع مركز التأصيل للبحوث والدراسات).

(٣) نهاية العقول (١/ ٥٢٠).

يقرر فيه أن تحقق هذه الأمور ظني وقد تصدق وقد تكذب، وأن من أخذها على جهة الظن فإنه لا إشكال عليه، وإنما الإشكال على من أخذها بطريق اليقين، وبهذا يرد على أصحابها الذين زعموا فيها اليقين، ويرد على من ينفيها بأن نفيهم يصح لو كان يقول بيقينيَّتها، فقال في سياق جوابه عن الشبهة الشرعية ـ كما سماها ـ: «**الحاصل عند النجم ليس هو العلم؛ بل الظن قد يخطئ ويصيب**، وعند ذلك لا تكون[1] الآيات دافعة لما قلنا»[2]، وقال: «**وإن كان قد يكذب أيضاً في أكثر تلك الأخبار**، ونرى الأحكام النجومية قد تكون مطابقة وموافقة للأمور، **وإن كانوا قد يكذبون في كثير منها**»[3]

ثالثاً: موقف الرازي مما تشتمل عليه هذه الأعمال من تقديم القُرب لغير الله:

تقدم بيان مناط حكم الرازي في هذه المسألة، والضوابط التي لا يمنع إلا ما يخالفها، وليس منها ما تشتمل عليه تلك الأعمال من تقديم القرابين لغير الله تعالى، ويتأكد ذلك **بأمرين**:

الأول: بيان ما تشتمل عليه هذه الأعمال من التقرب إلى غير الله، وأن ذلك معلوم عند الرازي.

والثاني: أن الرازي نبَّه على الأخطاء التي يقع فيها هؤلاء، ولا يرى في تقديم القرابين لغير الله محظوراً، من حيث المبدأ، وإن أنكر عليه فلأنه مبني على اعتقاد الإلٰهية فيها، وهذا سبق تفصيله.

أما الأمر الأول: فنجد الرازي في المواطن التي تكلم فيها عن السحر والتنجيم وما يتعلق بهما، يبيِّن أن هذه الأعمال لا تتحقق إلا بشروط، وتشتمل تلك الشروط على تقديم القرابين إلى الأرواح والكواكب، ونحو ذلك، وقد بيَّن الرازي ذلك بعد أن ذكر أنواع السحر فقال: «واعلم: أن شيئاً

---

(١) في الأصل: (يكون) ولعل الصواب: ما أثبته.

(٢) السر المكتوم (ص٢٩).

(٣) التفسير الكبير (٣٠/ ٦٧٩).

من هذه الأقسام لا يتم ولا يكتمل إلا عند الاستعانة بالسحر المبني على النجوم، ولو قدر الساحر على أن يجمع أنواعاً كثيرة منها، كان أقوى وأكمل فيما يروم»[1]، وأطال الرازي في شرح أنواع السحر والكواكب وأوصاف كلّ منها وشرح طريقة السحر، والذي يهمنا من ذلك ما ذكره من الأعمال الشركية التي لا يتحقق السحر بدونها، **ومنها**:

١ ـ اتخاذ التماثيل للكواكب، قال: «ومعناه: أنه إذا حلَّ الكوكب في برج مناسب للعمل، وفي درجة مناسبة له فعند طلوع تلك الدرجة يجب أن يتخذ فيه تمثال من الجنس الذي يناسب ذلك الكوكب من الأجساد السبعة، ويبالغ في تجويد صنعته. وإن أردت عمل خاتم فليكن فصه من جوهر ذلك الكوكب. .» إلى أن قال: «واعلم: أنه عند فراغ ذلك الصنم في القالب، وعند النقش في ذلك الحجر، يجب أن يكون العامل له لابساً ثوباً يناسب ذلك الكوكب، ويكون مستجمعاً لجميع الأحوال المناسبة لذلك الكوكب، ويكون قائلاً باللسان الثناء اللائق بذلك الكوكب، ويكون قلبه مستحضراً للأحوال اللائقة بذلك الكوكب، فإن هذه الأحوال إذا اجتمعت كان التأثير أقوى»[2]

٢ ـ «قراءة الرقى: واعلم أنها على قسمين: منها كلمات معلومة، ومنها كلمات غير معلومة، أما الكلمات المعلومة، **فالحق عندي**: أن الإنسان كلما كان وقوفه على صفات الكوكب المعين أكثر، وعلمه بأفعاله المخصوصة أتم، كانت قدرته على إحصاء صفات كماله أتم، وانفعال نفسه عند ذكر تلك الصفات أتم، وكلما كان ذلك الانفعال أكمل كان انجذاب نفسه إلى روح الكوكب أكمل، فكانت قدرته على التأثير أقوى، وأما الرقى التي لا تفهم ولا يحصل الوقوف على معانيها ففيها بحثان. .» إلى أن قال: «والمقصود من قراءتها غير معلوم؛ لأن من قرأ شيئاً لا يعرف معناه وكان عظيم الاعتقاد فيه،

---

(١) المطالب العالية (٨/ ١٤٦).

(٢) المطالب العالية (٨/ ١٨٠ ـ ١٨١).

فإنه يحصل في قلبه خوف وفزع فيكون انفعال في نفسه أتم وأقوى وهذا هو المقصود»(١)

٣ ـ «اتخاذ القرابين وإراقة الدماء: واعلم أن مذهب أصحاب الطلسمات: أن تلك الحيوانات إذا ذبحت، فإنه يجب إحراقها بالنار، حتى يحصل كمال النفع بها»(٢)، إلى غير ذلك من أنواع الأعمال الشركية التي ذكرها سواء في «السر المكتوم» أو «المطالب العالية» أو حتى «التفسير»!

ومن عجيب ما ذكره: التسليم ببعض الأمور وإن لم يُدرك ذلك اتباعاً لأهل الفن الذين أثبتوا وجود أثر لذلك، وأن عدم التسليم لما يقولون، والثقة التامة به يمنع الانتفاع منها، وعقد لذلك فصلاً في «المطالب العالية» قال فيه: «**اتفق المحققون** على أنه لا بد من رعاية أمور: الشرط الأول: أن من أتى بشيء من هذه الأعمال ثم يكون شاكّاً فيه، **لم ينتفع به**»، وقال في «السر المكتوم»: «. فكذا الأرواح **لا تجيب من لا يثق بها**، وأن القوة النفسانية أحد الأركان القريبة في هذا الباب وهي عند الشك لا تبقى»، وقال في تأكيد ضرورة التسليم ولو لم تفهم المراد: «الشرط الثاني: إنه إذا قرب للأرواح، أنواعاً من القرابين، **ولم يجد منها أثراً، فالواجب أن لا ينقطع** عن ذلك العمل وأن لا يتركها»(٣)، وقال في ذكر سياق الأعمال والقرابين التي يكون لها أثر: «واعلم أن مذهب أصحاب الطلسمات: أن تلك الحيوانات إذا ذبحت، فإنه يجب إحراقها بالنار، حتى يحصل كمال النفع بها. **وهذا أمر عجيب فإنه لا يعرف وجه المنفعة** في الذبح، ولا يدرى أيضاً **وجه المنفعة** في ذلك الإحراق. وبالجملة: **فهذه الأشياء يصعب وجه النفع بها، إلا أنه لما دلت التجارب عليها، وجب المصير إليها**»(٤)!

---

(١) المطالب العالية (٨/ ١٨٣ ـ ١٨٤)، وانظر نحوه في: التفسير الكبير (١/ ١٤٢ ـ ١٤٣)، والسر المكتوم (ص١٨).

(٢) المطالب العالية (٨/ ١٨٤).

(٣) المطالب العالية (٨/ ١٦١ ـ ١٦٢).

(٤) المطالب العالية (٨/ ١٨٤).

وبما سبق يتبيَّن أن ما في السحر والتنجيم ونحوها من الأعمال الشركية التي تنافي توحيد الله تعالى، لا إشكال فيها عند الرازي، ولا يُعتبر السحر عنده كفراً إلا إذا كان باعتقاد إلٰهية الكواكب أو اعتقاد الساحر أنه يستطيع التأثير بذاته، وأما إذا وقع في السحر بدون ذلك فلا يكون كفراً، ولو كان لا يتحقق إلا بما سبق من التقرب إلى غير الله تعالى!

نقد موقف الرازي من الشرك

تبيّن مما سبق في هذا المبحث والذي قبله أن حقيقة الشرك عند الرازي ترجع إلى الاعتقاد فقط، وأن الإنسان لا يقع في الشرك إلا إذا اعتقد أن غير الله يشارك اللهَ فيما له من الخصائص، أما إذا اعتقد التأثير في غير الله وكان ذلك تحت قدرة الله تعالى؛ فإنه لا يكون مشركاً بذلك عنده، ورتَّب على ذلك البحث في تأويل شرك المشركين، وأنه لا بد أن يرجع إلى الاعتقاد في آلهتهم أن لها ما هو من خصائص الرب تعالى.

وهذا كله راجع إلى موقفه من حقيقة الإيمان القائمة على إخراج العمل من مسمى الإيمان[1]؛ فهذه نتيجة ضرورية لذلك؛ فمن جعل الإيمان في الاعتقاد دون العمل، لا بد أن يجعل الشرك في الاعتقاد دون العمل، وهذا ليس خاصاً بالرازي؛ بل هو منهج المتكلمين عموماً[2]، والخلاف بينهم وبين الرازي أنهم لا يجعلون الأمور التي يقول الرازي بتأثيرها؛ مؤثرةً، فنسبة التأثير إليها يكون عندهم خطأ في الأسباب من جنس جعل ما ليس سبباً.

وبناء على ذلك يكون منهجهم قابلاً للقول بتأثيرها إذا ثبت عندهم أنها سبب، وإلى هذا أشار إلى الإمام ابن تيمية بقوله: «ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب، ويدعوها كما يدعو الله تعالى، ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها، ثم يقول: إن هذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي، فإذا جعلتها سبباً وواسطة لم أكن مشركاً، ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك»[3]

وهذا ما وقع فيه الرازي ـ وهو محل تأثره بالفلاسفة في هذه المسألة ـ

---

(١) ينظر في تفصيل ذلك: موقف الرازي من مسائل الأسماء والأحكام، لإيلاف إمام (١/ ١٢٥ ـ ٢٦٤).

(٢) انظر ضوابط التكفير عند أهل السُّنَّة والجماعة، لعبد الله القرني (ص١٢١ ـ ١٢٢، ١٤٨)، وحقيقة التوحيد بين السلف والمتكلمين، للسلمي (ص٤٦٢ ـ ٤٦٦).

(٣) درء التعارض (١/ ٢٢٧ ـ ٢٢٨).

فإنه ثبت عنده أنها مؤثرة فعلاً، فلم يعد ثَمَّ مانع من قبولها عنده، إلا إذا نسب إليها التأثير استقلالاً، وهذا هو الفرق بينه وبين الفلاسفة الذين نسبوا لها التأثير استقلالاً

حاصل ما سبق: أن الرازي فيما يتعلق بالشرك ضلَّ من **جهتين**:

الأولى: قبول نسبة التأثير الذي لا يقدر عليه إلا الله؛ إلى غير الله تعالى إذا لم يقارنه اعتقاد التأثير الذاتي، وبناء على هذا لم يمنع القول بتأثير الآثار العلوية في السفلية بواسطة السحر والتنجيم ونحوهما.

الثانية: قبول صرف العبادة لغير الله تعالى إذا كان ذلك من غير اعتقاد استحقاق ذلك المعبود للعبادة، وبناء على هذا قَبِل ما يقع في السحر والتنجيم من صرف أنواع القرب إلى الكواكب وأمثالها كما تقدم قريباً.

وهذا خلاف ما هو معلوم من الشرع بالضرورة من إغلاق هذا الباب والنهي عنه، فقد قال النبي ﷺ: «**اجتنبوا السبع الموبقات**»، قالوا: يا رسول الله ما هن؟ قال: «**الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات**»[1]

وجعل النبي ﷺ التنجيم من السحر كما في الحديث: «**مَنِ اقْتَبَسَ عِلْماً مِنَ النُّجُومِ اقْتَبَسَ شُعْبَةً مِنَ السِّحْرِ، زَادَ مَا زَادَ**»[2]

ونهى ﷺ عن إتيان الكهنة والعرافين؛ بل كفّر من صدَّقهم، فقال ﷺ: «**من أتى عرافاً أو كاهناً فسأله فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد**»[3]، فإذا كان هذا حكم من صدقهم فكيف يكون حكمهم؟!

---

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري، كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾، حديث رقم (٢٧٦٦)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم (٨٩).

(٢) أخرجه في المسند حديث رقم (٢٠٠٠)، وابن ماجه، كتاب الأدب، باب تعلم النجوم، رقم (٣٧٢٦)، وقال الشيخ أحمد شاكر إسناده صحيح، وقال الشيخ الألباني: إسناده جيد، انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢/ ٤٢٠)، برقم (٧٩٣).

(٣) أخرجه أحمدُ في المسند حديث رقم (٩٥٣٦)، والحاكم في المستدرك، حديث رقم (١٥)، وصححه =

فهذه النصوص وغيرها صريحة في الدلالة على تحريم السحر والتنجيم والكهانة ونحوها، وكونها شركاً، وكفر فاعلها، ناهيك عما في هذه الأمور من الأعمال الشركية من الذبح وتقديم القرابين للكواكب والشياطين، مما لا يتحقق السحر إلا به كما شرح الرازي ذلك نفسه[1]

ونسبة التأثير إلى غير الله على **ضربين**:

الأول: ما ثبت تأثيره بالحس والمشاهدة؛ كتأثير الإنسان فيما يقدر عليه، وتأثير الشمس في الحرارة وتأثير الأدوية في الصحة والمرض، فهذا ليس محرماً إلا إذا نسب إليه التأثير استقلالاً فإنه يكون شركاً أكبر، ويدخل في هذا ما نسب إليه التأثير خطأ اعتماداً على ما ثبت تأثيره كمن أكل دواء فاتفق ذلك مع شفائه من مرض فظن أن ذلك سبب في شفائه، وهو ليس كذلك، فهذا وإن كان خطأً لأنه لم يثبت ذلك بطريق صحيح لأن التجربة ناقصة؛ فإنه لا يكون شركاً.

الثاني: ما يرجع إثبات التأثير له إلى أمر غيبي، فهذا إن دلَّ الدليل الشرعي عليه كان صحيحاً مشروعاً؛ كاعتقاد أن استلام الحجر الأسود يوجب الخير والبركة، وسائر ما دلَّ الشرع على حصول البركة به ونفعه كالرقى الشرعية ونحو ذلك.

وإن لم يدل الدليل على نفعه؛ واعتقاد نفعه على جهة السببية التي تكون تحت مشيئة الله تعالى كالتمائم والتولة ونحوها، فهذا من الشرك الأصغر، إلا إذا قارنه تقرب إلى غير الله بأي نوع من أنواع العبادة كما في السحر والتنجيم، فهذا من الشرك الأكبر في الألوهية، وأما إذا اعتقد فيها النفع والضر لذاتها فهذا شرك أكبر في الربوبية[2]

والرازي لا يعدُّ شيئاً من ذلك شركاً إلا مع اعتقاد النفع والضر فيه

= الألباني في صحيح الجامع برقم (٥٩٣٩)، وانظر أيضاً: فتح الباري، لابن حجر (١٠/٢١٧).

(١) انظر مثلاً: المطالب العالية (٨/ ١٦٢، ١٨٣، ١٨٤)، والسر المكتوم (ص١٥ وما بعدها).

(٢) انظر: رفع الاشتباه، للمعلمي ـ ضمن آثار الشيخ ـ (٣/٩٤٧ ـ ٩٤٨، ٩٧٩ ـ ٩٨٠)، وفتح المجيد شرح كتاب التوحيد، لعبد الرحمٰن بن حسن (ص١٠٦ ـ ١١٤)، والقول المفيد، لابن عثيمين (١/١٧٨ ـ ١٩٣).

لذاته، وهذا لا شك أنه شرك أكبر في الربوبية، لكنَّ «الحقيقة التي يجب التأكيد عليها هنا: أنه لم يقع في التاريخ الشرك باعتقاد استقلال أحد غير الله بالخلق والإيجاد، إلا ما يذكر عن الفلاسفة الذين يرون أن الموجودات قد وجدت بطريق الفيض الضروري عمّا يسمونه العقل الأول»[1]، فالرازي لم ينكر من الشرك إلا شرك هؤلاء الفلاسفة، وأما الشرك الذي وقعت فيه الأمم قديماً وحديثاً، فهذا لا يكون شركاً عند الرازي، كما سبق[2]

وقد تقدم بيان دلالة النصوص القرآنية على حقيقة شرك المشركين، وأنه راجع إلى شرك الطلب من غير الله ما لا يطلب إلا من الله؛ من جهة أن الله خصصه بذلك: إما لعظم منزلته عند الله، أو لأنه يعطي من يشاء بمجرد مشيئته[3]

وليس معنى ما سبق من حصر الرازي وأصحابه المتكلمين الشرك في اعتقاد أن لغير الله ما هو من خصائص الربوبية أنهم يسوُّون بين من يقع منه الشرك العملي وبين من لم يقع منه؛ بل كما رأيت فيما سبق أنهم يعدونه فسقاً وعصياناً، وحتى ما لا يسمونه معصية مما هو من الشرك في العبادة كالتوسل والاستغاثة ونحوها يجعلون من يقع فيه أقلَّ توحيداً ممن لا يلتفت إليه، ويجعلون من يخلص العبادة لله أكمل توحيداً من أولئك، و«أن السلامة في القيامة بقدر الاستقامة في نفي الشركاء»[4]

وذلك الكمال في التوحيد عندهم هو في الحقيقة من الإحسان؛ أي: أنه في مرتبة بعد الإيمان، وليس مصحِّحاً للإيمان، وهو من جنس ترك الأسباب الدنيوية لتمام مقام التوكل على الله، كما ذكر النبي ﷺ عن الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب، أنهم «**لَا يَسْتَرْقُونَ، وَلَا يَتَطَيَّرُونَ، وَلَا يَكْتَوُونَ،**

---

(١) ضوابط التكفير عند أهل السُّنَّة، للقرني (ص١٤٤).

(٢) انظر في تفصيل ذلك: موقف الرازي من مسائل الأسماء والأحكام، لإيلاف إمام (٢/ ٩٤١ ـ ١٠٤٠).

(٣) في بداية هذه المسألة (ص٢٤١).

(٤) من أسرار التنزيل (٨٤).

وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ»[1]، ولذلك تجد الرازي يذكر هذا الكلام عند تفسير نفي الشرك عن الأنبياء؛ كقوله تعالى عن إبراهيم: ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝٧٩﴾ [الأنعام: ٧٩]، ونحوها من الآيات، باعتبارهم في أعلى مقامات التوحيد[2]

يقول الرازي واصفاً تلك المنزلة من التوحيد: «واعلم: أن الإنسان إذا انكشفت له أسرار لا إلٰه إلا الله، أقبل على الله، وأخلص في عبادته، ولم يلتفت إلى أحدٍ سواه، فلا يرجو غيره، ولا يخاف سواه، ولا يرى النفع والضر إلا منه، فانقطع بالكلية عمن دونه، وتبرأ من الشرك الباطن، كما تبرأ من الشرك الظاهر، وذلك كله موجب كلمة التوحيد»[3]، ومن هنا جاء تقسيم الرازي الشرك إلى ظاهر وخفي، فقال: «فمن الناس من أنكر الوحدانية، **وهو الشرك الظاهر**، والاستقامة في الدين لا تحصل إلا بنفي الشركاء، كما قال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٢﴾ [البقرة: ٢٢]. . . **ومنهم من ترك كل ذلك**، ولكنه قد يطيع النفس والشهوة في بعض الأفعال، وإليه أشار بقوله: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣]، وهذا النوع **من الشرك هو المسمى بالشرك الخفي**»[4]، وقد سار الرازي في هذا المقام على طريقة المتصوفة، كما قال: «الصوفية يقولون: **إن الشرك نوعان**: **شرك جلي** وهو الذي يقول به المشركون، **وشرك خفي** وهو تعليق القلب بالوسائط وبالأسباب الظاهرة **والتوحيد المحض هو أن ينقطع نظره عن الوسائط ولا يرى متصرفاً سوى الحق** سبحانه وتعالى»[5]، ولهذا وقع عنده الغلو في هذا المقام فيمتدح من لا يلتفت إلى شيء من الأسباب، ويجعل مجرد اتخاذ الأسباب الطبيعية شركاً أخفى من الشرك الخفي، كـ«رجل في بحر أدركه الغرق فيهيئ له لوحاً يسوقه

---

(١) متفق عليه من حديث ابن عباس، أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب من اكتوى أو كوى غيره، وفضل من لم يكتو، حديث رقم (٥٧٠٥)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب، حديث رقم (٢٢٠).

(٢) انظر مثلاً: التفسير الكبير (١٣/ ٣٩).

(٣) من أسرار التنزيل (ص١٠٣).

(٤) من أسرار التنزيل (ص٨٤ ـ ٨٥).

(٥) التفسير الكبير (١٩/ ١٠١).

إليه ريح فيتعلق به وينجو، فيقول: تخلصت بلوح، أو رجل أقبل عليه سبع فيرسل الله إليه رجلاً فيعينه فيقول: خلصني زيد، **فهذا إذا كان عن اعتقاد فهو شرك خفي**، وإن كان بمعنى: أن الله خلصني على يد زيد **فهو أخفى**»[1]، ويقول في نفس المعنى: «من عرف مولاه، **فلو التفت بعد ذلك إلى غيره كان ذلك شركاً**، وهذا هو الذي تسميه أصحاب القلوب[2] **بالشرك الخفي**»[3]، ومن هذا الباب جعل العمل طلباً للثواب وخوفاً من العقاب؛ منافياً للإخلاص، فقال: «بيان الوجوه المنافية للإخلاص **فهي الوجوه الداعية للشريك** وهي **أقسام**:

أحدها: أن يكون للرياء والسمعة فيه مدخل.

وثانيها: أن يكون مقصوده من الإتيان بالطاعة الفوز بالجنة والخلاص من النار.

وثالثها: أن يأتي بها **ويعتقد أن لها تأثيراً في إيجاب الثواب أو دفع العقاب**»[4]

ومن هذا الباب أيضاً جعل من الشرك محاولة مقابلة وجوه إحسان الله بالشكر، فقال: «من حاول مقابلة وجوه إحسان الله بشكره **فقد أشرك**؛ لأن على هذا التقدير يصير كأن العبد يقول: **منك النعمة ومني الشكر، ولا شك أن هذا شرك**»[5]، وأن من فرح بنعمة الله من حيث هي نعمة يكون مشركاً، كما قال: «إذا حصلت اللذات الروحانية فإنه يجب على العاقل أن لا يفرح بها من حيث هي هي؛ بل يجب أن يفرح بها من حيث إنها من الله تعالى وبفضل الله وبرحمته، فلهذا السبب قال الصديقون: **من فرح بنعمة الله من حيث إنها تلك النعمة فهو مشرك**، أما من فرح بنعمة الله من حيث إنها من الله كان فرحه

---

(١) التفسير الكبير (٢٥/ ١٠٠).

(٢) يعني: الصوفية.

(٣) التفسير الكبير (١٧/ ٣٠٩).

(٤) التفسير الكبير (٢٦/ ٤٢٠).

(٥) التفسير الكبير (١٥/ ٤٤٣).

بالله، وذلك هو غاية الكمال ونهاية السعادة»[١]، وذكر الشواهد على هذا الباب يطول.

والمقصود هنا: بيان إطلاقات الرازي للتوحيد والشرك وأنها لا تخرج عن أصوله في إخراج العمل عن التوحيد، وأن ما يوجد في كلامه مما يخالف ذلك فإنه يخرِّجه على ذلك الأصل، وأن ما يذكره من الشرك فيما دون الاعتقاد فهو من الشرك الخفي الذي لا ينفي الإيمان عن صاحبه، ولا يوجب عليه الخلود في النار، وقد يكون شركاً خفيّاً فيكون معصية من المعاصي وما هو إلا من جنس جعل ما ليس بسبب سبباً، وهذا هو مستند كونه محرماً، ولذلك لم يكن اتخاذ ما ثبت عندهم أنه سبب كالتوسل والاستغاثة بغير الله محرماً، وإن كان يدخل فيما هو أخفى، وهو مقام تصعب السلامة منه، ولا يسعى للوصول إليه إلا الصديقون كما يقول.

وبما سبق يتبيَّن أن منزلة توحيد العبادة عند الرازي لا تخرج ـ في الجملة ـ عمَّا قال به الأشاعرة[٢]، وأنه إما من الكمال الواجب أو المستحب، **وأن الأثر الفلسفي عليه ليس في حقيقة التوحيد، وإنما في موافقته للفلاسفة في أثر التنجيم والسحر ونحو ذلك، وما رتبه على ذلك من جوازها وعدم مناقضتها للإيمان والتوحيد**، وإن كان لم يصل إلى القول بأن تأثيرها ذاتي كما قاله الفلاسفة، والله أعلم.

---

(١) التفسير الكبير (١٧/ ٢٧٠).

(٢) انظر في مناقشتهم في ذلك: درء التعارض، لابن تيمية (٩/ ٣٦٨ ـ ٣٧٧)، ورفع الأشباه، للمعلمي (٢/ ٣٣٢ وما بعدها) ضمن آثار الشيخ.

الفصل الثالث

الأثر الفلسفي على آراء الرازي في الملائكة والنبوات والمعاد والقدر

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الملائكة.

المبحث الثاني: النبوات.

المبحث الثالث: المعاد.

المبحث الرابع: القدر.

المبحث الأول

الملائكة

تمهيد:

الإيمان بالملائكة هو الركن الثاني من أركان الإيمان التي هي من أصول الاعتقاد، والملائكة عالم غيبي لا يمكن معرفته إلا بالوحي، وقد جاء الوحي بالإخبار عن وجودهم وأنهم مخلوقون من مادة هي النور، وأنهم يموتون، وأنهم الموكلون بتدبير أمر الله إلى غير ذلك مما ورد في الكتاب والسُّنَّة من شأنهم[1]، ولولا ورود الوحي بذلك لما أمكننا معرفتهم، ولا معرفة صفاتهم وأفعالهم؛ ولهذا كان هذا الباب من الأبواب التي اختص بها أهل الملل السماوية، ولا توجد إلا عندهم أو عند من تأثر بهم، ويكون ما عنده من الحق فيها بقدر قربه مما جاء به الوحي، ويكون انحرافه بقدر بعده عنه؛ فلا تجد ذكراً للملائكة عند الفلاسفة الذين لم يكونوا على صلة بالأديان لا إثباتاً ولا إنكاراً، بخلاف الفلاسفة المنتسبين للأديان فإنهم أدخلوا الكلام على الملائكة في مباحثهم من باب التوفيق بين ما في الدين وما في الفلسفة؛ فالفلاسفة المنتسبون للإسلام كالفارابي وابن سينا ومن سلك سبيلهم تكلموا عن الملائكة بما لا يخالف منطلقاتهم الفلسفية، وفسَّروا ما ورد به الشرع من أمر الملائكة بما لا يتعارض مع فلسفتهم، فالتزموا في تفسير الملائكة بموقفهم من قضية الفيض والصدور التي فسَّروا بها الصلة بين الله والعالم، فأدرجوا

---

(١) انظر: شرح الطحاوية، لابن أبي العز (ص٢٨٦ ـ ٢٩٨)، عالم الملائكة الأبرار، لعمر الأشقر.

الملائكة ضمن سلسلة العقول والنفوس الصادرة عن واجب الوجود على طريقة العلية[1].

ومنشأ الغلط عند المخالفين لأهل السُّنَّة ـ من الفلاسفة وغيرهم ـ أنهم تكلموا في الغيب ـ الذي لا يعرف إلا بالوحي ـ بعقولهم المحصورة في عالم الشهادة؛ فنتج عن ذلك الخطأ في الملائكة ولا بد!

والسؤال هنا: هل الرازي يوافق الرؤية الشرعية في أن هذا باب غيبي لا يمكن إدراكه إلا بالوحي؟ أم الرؤية الفلسفية التي تنطلق من النظرية الفلسفية وتفسر النصوص الشرعية وفق ذلك؟ أم أنه خالف الأمرين؟

هذا ما يجيب عنه هذا المبحث بإذن الله ﷻ، وبه يتبين هل تأثر الرازي بالفلاسفة في هذا الباب أم لا؟ ومدى ذلك التأثر.

---

(١) انظر موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة، لصالح الغامدي (ص٣٩٤ ـ ٤٠٠).

الطريق إلى معرفة الملائكة عند الرازي

تقدمت الإشارة إلى أن هذا الباب غيب لا يعرف إلا بالوحي، وقد أورد الرازي هذا قائلاً: «واختلف أهل العلم في أنه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل أو لا سبيل إلى إثباتها إلا بالسمع؟»[١] وأجاب بذكر اتجاهين:

الأول: عقلي يمثله الفلاسفة، فقال: «أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن في العقل دلائل تدل على وجود الملائكة»[٢]

والثاني: نقلي وهو الذي عليه الأنبياء ﷺ، فقال: «وأما الدلائل النقلية فلا نزاع البتة بين الأنبياء[٣] ﷺ في إثبات الملائكة؛ بل ذلك كالأمر المجمع عليه بينهم والله أعلم»[٤]

وليس في هذا جواب عن موقفه هو من هذا الأمر؛ بل هو حكاية لقولين في المسألة، ولم يشر إلى ترجيحٍ أو تضعيفٍ إلا إشارة قد يفهم منها بعض التردد من قول الفلاسفة حيث ذكر أن له معهم «في تلك الدلائل أبحاث دقيقة عميقة»[٥]، والذي يشير إليه ـ فيما يظهر ـ مناقشته لهم في تفاصيل النفوس والعقول والنفس الناطقة، التي هي حقيقة الملائكة عند الفلاسفة كما تراه في الجزء السابع من «المطالب العالية»؛ لكن هذا مجرد إشارة لا تعني بالضرورة رفضه أخذ هذا الباب من الدلائل العقلية الفلسفية.

وفي مواطن أخرى أشار إلى أن السمع هو الطريق إلى معرفة هذا الباب، فقال في التفريق بين تقديم المَلَك على النبي بالرتبة والشرف، وبين

---

(١) التفسير الكبير (٢/ ٣٨٤).

(٢) التفسير الكبير (٢/ ٣٨٥).

(٣) يلاحظ هنا أن الرازي يتكلم عمّا يأتي به الأنبياء وكأنه من آرائهم وليس وحياً إليهم، وقد تقدم نحو هذا في مسألة القدم والحدوث، (ص١٧٢).

(٤) التفسير الكبير (٢/ ٣٨٥).

(٥) التفسير الكبير (٢/ ٣٨٥).

تقديم النبي على المَلَك بحسب العلم والمعرفة: «والأولى أن يقال: المَلَك قبل النبي بالشرف والعلية وبعده في عقولنا وأذهاننا **بحسب وصولنا إليها بأفكارنا**»[(١)]، فنحن إنما عرفنا الملائكة بعد معرفتنا بالنبي، ولذلك كان الملك بعد النبي في عقولنا وأذهاننا، وإن كان وجوده قبل وجود النبي، وقال في موطن آخر: «**لا طريق لنا إلى العلم بوجود الملائكة** ولا إلى العلم بصدق الكتب **إلا بواسطة صدق الرسل فإذا كان قول الرسل كالأصل في معرفة الملائكة** والكتب فلم قدم الملائكة والكتب في الذكر على الرسل؟

الجواب: **أن الأمر وإن كان كما ذكرتموه في عقولنا وأفكارنا**، إلا أن ترتيب الوجود على العكس من ذلك؛ لأن الملك يوجد أولاً، ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب، ثم يصل ذلك الكتاب إلى الرسول، **فالمراعى في هذه الآية ترتيب الوجود الخارجي، لا ترتيب الاعتبار الذهني**»[(٢)]، فالمَلك عند الرازي وإن كان مقدماً على النبي بالشرف والعلية ـ كما في النص الأول ـ وبالوجود الخارجي ـ كما في النص الثاني ـ إلا أن معرفته الحاصلة في الذهن لا تكون إلا بعد معرفة النبي؛ لأنه هو الطريق إلى معرفة الملائكة.

هذا من الناحية النظرية، ومن الناحية العملية نجد أنه ينطلق في تقرير بعض القضايا المتعلقة بالملائكة من دلالة النقل، ويعتمد في أخرى على دلائل عقلية فلسفية محضة، كما سيأتي.

وفي التعامل مع الآراء حول الملائكة يبدو متفهماً لأقوالٍ مختلفة سواء كانت معتمدة على النصوص، أو على العقل مع ما بينها من التضاد، وربما التناقض؛ فيحكي أقوال الفلاسفة وأمثالهم باعتبارها أموراً يحتملها البحث والنظر؛ بل ربما ربط بينها وبين ما في القرآن بتفسير بعض آيات القرآن بمقتضى تلك الآراء الفلسفية!

وهذا يدل على أن الرازي يرى أن هذا الباب **وإن كان الأصل في معرفته**

---

(١) التفسير الكبير (٢/ ٣٨٤).

(٢) التفسير الكبير (٥/ ٢١٤).

السمع إلا أنه لا يمنع أن يعلم بالعقل أيضاً، ويظن أن قول الفلاسفة يعطي هذا الباب الغيبي دلالة عقلية، كما قال الألوسي معتذراً له: «ولعل مقصوده بذلك **تنظير أمر الحفظة مع العبد بأمر الأرواح الفلكية معه على زعم الفلاسفة في الجملة**، وإلا فما يقوله المسلمون في أمرهم أمر وما يقوله الفلاسفة في أمر تلك الأرواح **أمر آخر** وهيهات هيهات أن نقول بما قالوا **فإنه بعيد عما جاء عن الشارع عليه الصلاة والسلام بمراحل**»(١)

وقد أشار الرازي إلى إمكان معرفة الملائكة بالعقل ـ بعد أن ذكر جملاً في حقيقة الملائكة ـ بقوله: «فذاك مقام العلماء الراسخين في **علوم الحكمة القرآنية والبرهانية**»(٢)، وبعد أن عرض مراتب الإيمان بالملائكة قال: «فكلما كان **غوص العقل** في هذه المراتب أشد كان إيمانه بالملائكة أتم»(٣)، وسيأتي في الفقرة التالية ما يؤكد هذا المعنى.

(١) روح المعاني (٧/ ١٠٩).
(٢) التفسير الكبير (٧/ ١١٠).
(٣) التفسير الكبير (٧/ ١١٠).

موقف الرازي من الملائكة

العوالم لدى الفلاسفة قسمان: عالم علوي وعالم سفلي، العالم السفلي هو هذا العالم الذي نعيش فيه، وأما العالم العلوي فهو عالم الأفلاك والأجرام العلوية، ويرون أن ذلك العالم العلوي كما اشتمل على الأجرام والأفلاك التي هي أجسام محسوسة، فإنه مشتمل أيضاً على أمور مجردة عن المادة غير محسوسة، وهذي الأمور غير المحسوسة منها ما هو متعلق بالأجسام يدبرها وهذه تسمى نفوساً، ومنها ما لا يتعلق بالأجسام فهذه هي العقول المحضة عندهم[١]

إذاً؛ العالم العلوي مكون من ثلاثة أنواع: أجسام مادية محسوسة هي الأجرام والأفلاك، وأمور غير محسوسة لكنها متعلقة بالمادة من حيث التصريف والتدبير وهذه هي النفوس أو نفوس الأفلاك، وأمور غير محسوسة وليست متعلقة بالأفلاك فهذه هي العقول المحضة.

هذه هي النظرة الفلسفية للعالم العلوي، ووجد الملفِّقون بين الدين والفلسفة أن أصدق ما يقابل هذه العوالم غير المحسوسة هو (الملائكة)، ففسروا الملائكة بذلك، ونظراً لتنوع وظائف الملائكة وصفاتهم في الشرع، فقد قسَّموها بما يتناسب مع رؤيتهم الفلسفية فجعلوا بعض الملائكة نفوساً وجعلوا بعضها عقولاً محضة! وبعضها أرضية وبعضها سماوية. إلخ.

فلفظ (الملائكة) عندهم هو التعبير الديني عن القوى النفسانية غير المحسوسة، إذ حقيقة الملائكة عندهم: جواهر مجردة بعيدة عن المادة، كما يقول ابن سينا: «الملائكة هي القوى اللطيفة الغير محسوسة»[٢]، ويقول:

---

(١) انظر الجانب الإلٰهي، للبهي (ص٣٤٣ ـ ٣٤٥)، والمطالب العالية (٧/٧ ـ ١١).

(٢) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، لابن سينا ـ الرسالة السادسة ـ (ص١٣٢).

«الملائكة جواهر مجردة لا تكون ملابسة للمادة»[1]، ولما كانت الملائكة من جنس تلك العقول والنفوس المجردة عن المادة؛ زعموا أن ما يشاهده الأنبياء وغيرهم ما هو إلا صور خيالية[2]، كما أشار إلى ذلك الإمام ابن تيمية مبيِّناً مذهبهم: «المَلَك إنما هو الصورة الخيالية التي ترتسم في الحس المشترك أو أنها العقول والنفوس»[3]

فالكلام عن الملائكة في النظرة الفلسفية منطلق من موقفهم من حياة الأجرام والأفلاك العلوية، حيث جعلوا الملائكة هي الجانب الروحي الناطق من تلك العوالم؛ وذلك لأنهم وجدوا في النصوص الواردة في الملائكة مادة دينية تصلح للتوظيف يعززون بها رؤيتهم الفلسفية في هذا المجال.

وبيان الأثر الفلسفي على الرازي في ذلك، يكون ببيان موقفه من **أمرين**:

- موقفه من الموجودات المجردة غير المحسوسة التي يقول بها الفلاسفة.

- موقفه من حقيقة الملائكة وصفاتهم.

أولاً: موقف الرازي من الموجودات المجردة (العقول والنفوس):

يؤكِّد كثيراً على وجود موجودات لا متحيزة ولا حالة في المتحيزة، ويرد على المتكلمين في نفيهم لذلك، وعمدته في إثبات ذلك أن الفلاسفة اتفقوا على إثباتها، فيقول ـ بعد أن حصر الأقسام بحسب القسمة العقلية ـ: «والقائم بالنفس الذي لا يكون متحيزاً ولا حالاّ في المتحيز هو الجوهر الروحاني، ومنهم من أبطله فقال: لو فرضنا موجوداً كذلك لكان مشاركاً للباري تعالى في كونه غير متحيز وغير حالّ في المتحيز فوجب أن يكون مثلاً للباري، وهو ضعيف؛ لأن الاشتراك في السلوب لا يوجب الاشتراك في الماهية؛ لأن كل

---

(١) النجاة، لابن سينا (ص٢٩٩).

(٢) انظر دقائق التفسير، لابن تيمية (٦/ ٤١٥ ـ ٤١٦)، والرد على المنطقيين (ص١٩٦ ـ ١٩٨)، بغية المرتاد (ص١١٦ ـ ١١٧).

(٣) الرد على المنطقيين (ص٤٩٠).

ماهيتين مختلفتين بسيطتين فلا بد أن تشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما»[1]، ويقول: «والذي لا يكون متحيزاً ولا حالّاً فيه، وهذا القسم الثالث **لم يقم الدليل البتة على فساد القول به؛ بل الدلائل الكثيرة قامت على صحة القول به**، وهذا هو المسمى بالأرواح فهذه **الأرواح إن كانت طاهرة مقدسة من عالم الروحانيات القدسية فهم الملائكة**، وإن كانت خبيثة داعية إلى الشرور وعالم الأجساد ومنازل الظلمات فهم الشياطين»[2]، ويقول: «أما علمتم أن الفلاسفة مصرُّون على إثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة، وزعموا أنها في أنفسها ليست بمتحيزة ولا قائمة بالمتحيز، فما الدليل على فساد القول بهذا؟ فإن قالوا: لو وجد موجود هكذا لزم أن يكون مِثْلاً لله تعالى، قلنا: لا نسلم ذلك لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية»[3]، ولذلك يرى أن الاستدلال على إمكان ما سوى الله بأنه متحيز أو حالّ في المتحيز غير مقنع؛ لأنه غير حاصر لكل الممكنات؛ وذلك لأن ثمة ممكنات ليست بمتحيزة ولا حالة في المتحيز؛ فبيَّن أن «للخصم أن يقول: لا نسلم أن كل محدث إما متحيز أو قائم به؛ بل هاهنا موجودات قائمة بأنفسها لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز، ولا يلزم من كونها كذلك كونها أمثالاً لذات الله تعالى؛ لأن الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي التماثل فكيف في الصفات السلبية»[4]

وفي نفس المعنى يقول: «فلو قدروا على إقامة الدلالة على أن ما سوى الله تعالى إما متحيز أو قائم بالمتحيز لتم غرضهم، إلا أن الخصم يثبت موجودات لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز، فالدليل الذي يبيِّن حدوث المتحيز والقائم بالمتحيز لا يبين حدوث كل ما سوى الله تعالى إلا بعد قيام الدلالة على نفي ذلك القسم الثالث، ولهم في نفي هذا القسم الثالث **طريقان**:

---

(١) معالم أصول الدين (ص٢٦).
(٢) التفسير الكبير (١٩/ ٨٧)، وانظر (١/ ٧٩).
(٣) التفسير الكبير (٣/ ٦٢٠).
(٤) التفسير الكبير (٢١/ ٥٢٢).

أحدهما: قولهم: لا دليل عليه فوجب نفيه وهذه طريقة ركيكة بيّنّا سقوطها في الكتب الكلامية.

والثاني: قولهم لو وجد موجود هكذا لكان مشاركاً لله تعالى في نفي المكان والزمان والإمكان، ولو كان كذلك لصار مِثْلاً لله تعالى، وهو ضعيف؛ لاحتمال أن يقال: إنهما وإن اشتركا في هذا السلب إلا أنه يتميز كل واحد منهما عن الآخر بماهية وحقيقة»[1]

بل تجاوز الرازي مجرد حكاية القول إلى تبنيه وتفسير الآيات الواردة في الملائكة بذلك المعنى، لكنه مع ذلك مقرّ بأن هذا الباب لا يعلمه إلا الله، وأن العقل كل ما غاص فيه علم أنه لا معرفة لذلك إلا بالله!!

يقول الرازي: «وأما القسم الثالث: وهو أن الموجود لا يكون متحيزاً ولا حالّاً في المتحيز، فهو قسمان؛ لأنه إما أن يكون متعلقاً بأجسام بالتدبير والتحريك، وهو المسمى بالأرواح، وإما أن لا يكون كذلك، وهي الجواهر القدسية المبرأة عن علائق الأجسام.

أما القسم الأول: فأعلاها وأشرفها الأرواح الثمانية المقدسة الحاملة للعرش، كما قال تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴿١٧﴾﴾ [الحاقة: ١٧]، ويتلوها الأرواح المقدسة المشارة إليها بقوله سبحانه: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [الزُّمَر: ٧٥]، ويتلوها سكان الكرسي، وإليهم الإشارة بقوله: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ويتلوها الأرواح المقدسة في طبقات السمٰوات السبع، وإليهم الإشارة بقوله: ﴿وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفًّا ﴿١﴾ فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجْرًا ﴿٢﴾ فَٱلتَّٰلِيَٰتِ ذِكْرًا ﴿٣﴾﴾ [الصافات: ١ ـ ٣]، ومن صفاتهم، أنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويسبحون الليل والنهار لا يفترون، لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون.

واعلم: أن هذا الذي ذكرناه وفصّلناه من مُلْك الله ومَلَكوته كالقطرة في

(١) التفسير الكبير (٢٥/ ٢٠ ـ ٢١)، وانظر (٢٢/ ١٧٠).

البحر، فلعل الله سبحانه له ألف ألف عالم وراء هذا العالم، وله في كل واحد منها عرش أعظم من هذا العرش، وكرسي أعلى من هذا الكرسي، وسماوات أوسع من هذه السماوات، **وكيف يمكن إحاطة عقل البشر بكمال ملك الله وملكوته**، بعد أن سمع قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدَّثر: ٣١]، فإذا استحضر الإنسان هذه الأقسام في عقله وأراد الخوض في معرفة أسرار حكمته وإلٰهيته فَهِمَ قولهم: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾﴾ [البقرة: ٣٢]»[١]

والجن والشياطين من جنس تلك الممكنات غير المتحيزة ولا الحالَّة في المتحيز، يقول الرازي: «أما الثالث ـ وهو الممكن الذي لا يكون متحيزاً ولا صفة للمتحيز ـ فهو الأرواح، وهي إما سفلية، وإما علوية: أما السفلية فهي إما خيرة، وهم صالحو الجن، وإما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين، والأرواح العلوية إما متعلقة بالأجسام وهي الأرواح الفلكية، وإما غير متعلقة بالأجسام وهي الأرواح المطهرة المقدسة»[٢]، فهذه الموجودات هي العقول والنفوس التي يقول بها الفلاسفة.

وليس المقصود هنا تحرير تفاصيل هذه القضية، وإنما المقصود بيان تسليم الرازي بالعقول والنفوس التي هي الجانب الروحي (غير المادي) في عالم الأفلاك، ومما يؤكد ذلك اهتمامه ببيان كون الأفلاك أحياءً ناطقة؛ بل يرى أن هذه القضية مع كونها فلسفية إلا أن في الشرع ما يؤيدها؛ ولذلك تعجَّب ممن استبعدها، وعقد فصلاً «في إقامة الدلالة على أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة»، قال في أوله: «اعلم: أن أهل الظاهر إذا سمعوا هذا الكلام استبعدوه، **وهذا الاستبعاد مستبعد منهم جدّاً**» مؤكداً: «أن الآيات الكثيرة من القرآن تدل على أن الأمر كذلك»[٣]، ويقصد بدلالة النصوص

---

(١) التفسير الكبير (١٥/ ٤٢٢).

(٢) التفسير الكبير (١/ ١٩٨)، وانظر (٣/ ٦٢٣).

(٣) المطالب العالية (٧/ ٣٣٥).

الشرعية على هذا الأمر ما في النصوص من عبادة الكواكب وتسبيحها لله، ويعتبر ذلك دليلاً على كونها أحياء ناطقة!

وهذا هو سبب تعجبه من أهل الظاهر ـ كما سماهم ـ ويقصد بهم ـ فيما يظهر ـ أهل الحديث والأثر؛ لأنه يراهم يروون الأحاديث الدالة على هذا المعنى ومع ذلك ينكرون ما دلت عليه بزعمه!

كما اعتبر أهل الكلام مبالغين في إنكار ذلك، في مقابل الفلاسفة الذين أطبقوا عليه، فقال: «أما الفلاسفة فقد أطبقوا على أن الأفلاك والكواكب: أحياء عاقلة، وأما أهل الكلام فبالغوا في إنكاره»[1]، وهذا التعبير منه يشعر بمخالفته للمتكلمين في إنكارهم لهذا الأمر، ومما يؤكد هذا ما ذكره من دلالة الأدلة البرهانية والإقناعية، وتأكيده على «أن هذه المطالب العالية الشريفة الرفيعة، يجب أن يبالغ الإنسان في معرفتها بأي طريق كان، سواء كان برهانيّاً أو إقناعيّاً»[2]، ثم ذكر وجهاً سماه برهانيّاً، حاصله: أن حركة الأفلاك لما لم تكن طبيعية أو قسرية وجب أن تكون إرادية «وذلك يقتضي كون الأفلاك أحياء»[3]، وناقش الاعتراضات على ذلك، وذكر بعده وجوهاً أخرى اعتبرها إقناعية، وناقش حجج المانعين من كون الأفلاك أحياء عاقلة، لينتهي إلى إبطالها؛ بل والتقليل من شأنها، فقال: «وأمثال هذه الدلائل، لولا أنه ذكرها بعض الناس، وإلا لكان يجب على العاقل أن لا يلتفت إليها»[4]

فالمسألة عنده من الناحية العقلية محسومة، وكذلك من الناحية الدينية، فقد زعم: «أن الكتاب الإلٰهي ناطق بكون الأجرام الفلكية موصوفة بالحياة، والدليل عليه **وجوه**:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۝٤٠﴾ [يس: ٤٠] والجمع

---

(١) المطالب العالية (٧/ ٣٣٥ ـ ٣٣٦).

(٢) المطالب العالية (٧/ ٣٣٦).

(٣) المطالب العالية (٧/ ٣٣٦).

(٤) المطالب العالية (٧/ ٣٤٥).

بالواو والنون لا يليق إلا بالعقلاء[1]

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ ۝٤﴾ [يوسف: ٤] وهذه الضمائر لا تليق إلا بالعقلاء[2]

والثالث: قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ [فُصِّلَت: ١٢] والأمر لا يتوجه إلا على الأحياء»[3]

وبهذا اجتمعت الدلالة النقلية مع العقلية للدلالة على كون الأفلاك عاقلة عند الرازي، وكونها عاقلة ناطقة؛ يعني: كونها مؤثرة كما سبق[4]، وهذا ما أكَّده الرازي مقوِّياً قول الفلاسفة، فقال: «واعلم: أن المحققين من الحكماء يذكرون أنَّ هذه الآثار العلوية إنما تتم بقوى روحانية فلكية، فللسحاب روح معين من الأرواح الفلكية يدبره، وكذا القول في الرياح وفي سائر الآثار العلوية، وهذا عين ما نقلناه من أنَّ الرعد اسم مَلَك من الملائكة يسبح الله، فهذا الذي قاله المفسرون بهذه العبارة **هو عين ما ذكره المحققون عن الحكماء، فكيف يليق بالعاقل الإنكار؟!**»[5]

لكنَّ الرازي مع ذلك لا يسلِّم بأن تدبير النفوس والعقول للمخلوقات تأثير ذاتي كما يقول الفلاسفة؛ بل يرى إمكان الجمع بين القول بتأثيرها وتدبيرها مع كونها تحت مشيئة الله تعالى، وفي ذلك يقول: «**والمختار عندي**: أن النفس الفلكية جوهر مجرد عن الجسمية وعلائقها، ومع هذا فإنها موصوفة

---

(١) انظر في رده على هذا الاستدلال: عند تفسيره لهذه الآية في التفسير الكبير (٢٦/ ٢٧٩).

(٢) وقد رد على هذا الاستدلال في تفسير الآية فقال: «إن جماعة من الفلاسفة الذين يزعمون أن الكواكب أحياء ناطقة احتجوا بهذه الآية، وكذلك احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۝٤٠﴾ [يس: ٤٠] والجمع بالواو والنون مختص بالعقلاء، وقال الواحدي: إنه تعالى لما وصفها بالسجود صارت كأنها تعقل، فأخبر عنها كما يخبر عمن يعقل كما قال في صفة الأصنام: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ۝١٩٨﴾ [الأعراف: ١٩٨]، وكما في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَٰكِنَكُمْ﴾ [النمل: ١٨]» التفسير الكبير (١٨/ ٤١٨).

(٣) المطالب العالية (٧/ ٣٤٦ ـ ٣٤٦).

(٤) في مسألة تأثير غير الله في العالم (ص١٨٥).

(٥) التفسير الكبير (١٩/ ٢٣).

بالإدراكات الجزئية، والإرادات الجزئية، وكذلك أيضاً موصوفة بالإدراكات الكلية، والإرادات الكلية، **فهي عارفة بربها وقاصدة بهذه الحركات عبادة ربها وخالقها ومدبرها**، وعلى هذا التقدير فقد زالت الشكوك والشبهات»(١)

فالمسألة تكون معارضة للشرع والدين حينما يُعتقد أنَّ هذه النفوس والعقول مستقلة عن الله ﷻ مدبرة لهذا الكون، لكن إذا كانت متصلة بربها ومستجيبة لأمره فإنه وإن كانت مدبرة لغيرها فهذا لا إشكال فيه، وهذا موافق لنظريته التي سبق تقريرها في مسألة تأثير غير الله في العالم.

وبما سبق يتبيَّن: أن الرازي يرتضي ـ أو على الأقل ـ لا يمنع قول الفلاسفة بوجود ممكنات قائمة بنفسها لا متحيزة ولا حالة بالمتحيز، وأنَّ الملائكة والجن والشياطين من تلك الممكنات الروحانية المجردة، ولا يمنع قولهم بأن الأفلاك أحياء ناطقة.

لكن كون تلك الممكنات ممكنة عند الفلاسفة، ليس هو الإمكان الذي يعنيه الرازي، فقد تقدم أنَّ الإمكان عند الفلاسفة هو مجرد ترتب الموجودات على ما قبلها بالرتبة لا بالزمان، كما في نظرية الفيض والصدور، فهذه العقول والنفوس عندهم تفيض عن العقل الأول، أو واجب الوجود بطريق العلية لا الخلق، وبهذا الفيض عن الأول تكون ممكنة؛ ولذلك يمكن عندهم الجمع بين القدم والإمكان، فهم ملتزمون في هذه القضية بموقفهم من الفيض، وموقفهم من قدم العالم، أما الرازي فإن الإمكان عنده لا يخرج عن الخلق، فكل ممكن فهو مخلوق محدَث على ما سبق بيانه في الفصل الثاني.

وكذلك يقال في حياة الأفلاك، فالفلاسفة بنوه على نفس نظريتهم التي جعلت لكل فَلَكٍ نفساً وعقلاً، والنفوس والعقول كلُّها صادرة عن العقل الأول، ويصدر عنها ما دونها بطريق الفيض والعلية، لا بالخلق والاختيار، وهذا هو معنى حياة الأفلاك عندهم.

أما الرازي فإن حياة الأفلاك عنده هو استجابتها لأمر الله ﷻ، وكونها

---

(١) المطالب العالية (٧/ ٣٥٥).

مسبِّحةً طائعةً له تعالى، وكأنه يقول: ما يثبته الفلاسفة هو موجود في القرآن، **فيكون بذلك قد فرَّغ النظرية الفلسفية عن مضمونها وجوهرها، وأدرج فيها معنى ظنه قريباً مما في القرآن**، وعمله هذا يغضب أهل الإسلام، ولا يرضي الفلاسفة، فلا الإسلام نصر ولا الفلاسفة كسر! ومجاراته لكلام الفلاسفة هو من التلفيق بين الفكرة الفلسفية والتصور الشرعي، على سبيل التكثير من أوجه النظر في القضية الواحدة، تارة بطريقة فلسفية وأخرى بطريقة كلامية، وثالثة باستنباط من النصوص؛ للوصول إلى نتيجة واحدة، ولا يرى في ذلك تصادماً، فإنه ينظر إلى كلٍّ منها باعتباره مجالاً مختلفاً!

لكنه مع ذلك يقف عند الحدود التي يراها مخالفة للدين، وهو كل ما يمس القدح في ربوبية الله تعالى لهذا الكون كله؛ فهذا لا يقبل المخالفة فيه، وإذا وجد شيئاً مما يصادم ذلك رده ورفضه أو قرَّبه بحيث لا يتصادم مع هذه القضية الدينية الكبرى كما تقدم في مسألة تأثير غير الله في العالم هذا من جهة، ويرى ـ من جهة أخرى ـ أن تلك التفسيرات الفلسفية هي أمور محتملة وليست يقينية.

ثانياً: موقف الرازي من حقيقة الملائكة وصفاتهم:

الغالب على الرازي فيما يتعلق بحقيقة الملائكة أنه يكتفي بحكاية الأقوال، ولا يصرح بالميل إلى أحدها[1]؛ وكأنه يرى أن المطلوب في الإيمان بحقيقة الملائكة هو مجرد البحث في حقيقتهم! كما في قوله: «وأما الإيمان بالملائكة، فهو من أربعة أوجه أولها: الإيمان بوجودها، **والبحث عن أنها روحانية محضة، أو جسمانية، أو مركبة من القسمين، وبتقدير كونها جسمانية فهي أجسام لطيفة أو كثيفة، فإن كانت لطيفة فهي أجسام نورانية، أو هوائية**، وإن كانت كذلك فكيف يمكن أن تكون مع لطافة أجسامها بالغة في القوة إلى الغاية القصوى، فذاك مقام العلماء الراسخين في علوم الحكمة

---

(١) انظر: التفسير الكبير (٢/ ٣٨٤ ـ ٣٨٨)، والمطالب العالية (٧/ ٣٩٥ ـ ٤٠٣).

القرآنية والبرهانية. . »[1]

فكأنه لا يرى الحسم في حقيقة الملائكة، ويبدو أنه يميل إلى أن الخلاف فيها سائغ، فالمهم عنده الإيمان بوجودهم، وأما حقيقتهم وهل هم من الجواهر الروحانية أو من الأجسام اللطيفة فهذا أمر واسع!

هذا من الناحية التنظيرية، أما من الناحية التطبيقية فإنه حين يدخل في تفاصيل الملائكة وشرح صفاتهم وأحوالهم يبني بعض كلامه في كثير من ذلك على أنها جواهر مجردة، وأنها عقول ونفوس.

ويمكن تلخيص النتيجة التي انتهى إليها الرازي في الملائكة **بما يلي**:

أولاً: الملائكة وكذا الجن والشياطين مخلوقون لله ﷻ.

ثانياً: مختلفون عن عالم البشر في طبيعتهم وصفاتهم وقدراتهم.

ثالثاً: الله أقدرهم على تدبير شيء من الكون، وهذا التدبير لولا أن الله أقدرهم عليه لما حصل لهم.

وإذا ما أراد الرازي تفصيل تلك الخصائص للملائكة، والغوص في معانيها ودقائقها، استعار بعض الآراء الفلسفية التي يظنها موافقة للنصوص الشرعية، فيأتي بالمعنى الفلسفي ويقول بأنه هو المقصود في هذه الآية وذلك الحديث! ويتبين لك ذلك بوضوح في النص التالي الذي يلخّص فيه الرازي رأيه، فيقول: «**وعندي**. أن الملائكة لها صفات سلبية وصفات إضافية، أما الصفات السلبية فهي أنها مبرأة عن الشهوة والغضب والأخلاق الذميمة، والموت والهرم والسقم والتركيب من الأعضاء والأخلاط والأركان؛ بل هي جواهر روحانية مبرأة عن هذه الأحوال، فقوله: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرۡقٗا ۝١﴾ [النازعات: ١]: إشارة إلى كونها منزوعة عن هذه الأحوال نزعاً كليّاً من جميع الوجوه وعلى هذا التفسير: النازعات هي ذوات النزع كاللابن والتامر، وأما قوله: ﴿وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشۡطٗا ۝٢﴾ [النازعات: ٢]: إشارة إلى أن خروجها عن هذه الأحوال ليس على سبيل التكليف والمشقة كما في حق البشر؛ بل هم بمقتضى

---

(١) التفسير الكبير (٧/ ١١٠)، وانظر المطالب العالية (٧/ ٣٩٥ ـ ٤٠٣).

ماهياتهم خرجوا عن هذه الأحوال وتنزهوا عن هذه الصفات، فهاتان الكلمتان إشارتان إلى تعريف أحوالهم السلبية، وأما صفاتهم الإضافية فهي **قسمان**:

أحدهما: شرح قوتهم العاقلة؛ أي: كيف حالهم في معرفة ملك الله وملكوته والاطلاع على نور جلاله فوصفهم في هذا المقام **بوصفين**:

أحدهما: قوله: ﴿وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبۡحًا ۝٣﴾ [النازعات: ٣] فهم يسبحون من أول فطرتهم في بحار جلال الله ثم لا منتهى لسباحتهم؛ لأنه لا منتهى لعظمة الله وعلو صمديته ونور جلاله وكبريائه، فهم أبداً في تلك السباحة.

وثانيهما: قوله: ﴿فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبۡقًا ۝٤﴾ [النازعات: ٤] وهو إشارة إلى مراتب الملائكة في تلك السباحة؛ فإنه كما أن مراتب معارف البهائم بالنسبة إلى مراتب معارف البشر ناقصة، ومراتب عارف البشر بالنسبة إلى مراتب معارف الملائكة ناقصة، فكذلك معارف بعض تلك الملائكة بالنسبة إلى مراتب معارف الباقين متفاوتة، وكما أن المخالفة بين نوع الفرس ونوع الإنسان بالماهية لا بالعوارض، فكذا المخالفة بين شخص كل واحد من الملائكة وبين شخص الآخر بالماهية فإذا كانت أشخاصها متفاوتة بالماهية لا بالعوارض كانت لا محالة متفاوتة في درجات المعرفة وفي مراتب التجلي فهذا هو المراد من قوله: ﴿فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبۡقًا ۝٤﴾ فهاتان الكلمتان المراد منهما شرح أحوال قوتهم العاقلة.

وأما قوله: ﴿فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرًا ۝٥﴾ [النازعات: ٥] فهو إشارة إلى شرح حال قوتهم العاملة ـ وهذا هو ثاني القسمين ـ وذلك؛ لأن كل حال من أحوال العالم السفلي مفوض إلى تدبير واحد من الملائكة الذين هم عمار العالم العلوي وسكان بقاع السماوات، ولما كان التدبير لا يتم إلا بعد العلم، لا جرم قدم شرح القوة العاقلة التي لهم على شرح القوة العاملة التي لهم، **فهذا الذي ذكرته احتمال ظاهر** والله أعلم بمراده من كلامه»[1]

فالملائكة كما يصوِّرهم في هذا النص:

---

(١) التفسير الكبير (٣١/ ٢٩ ـ ٣٠).

- **جواهر روحانية** مبرأة عن الشهوة والغضب والأخلاق الذميمة، والموت والهرم والسقم والتركيب من الأعضاء والأخلاط والأركان.

- لهم قوة عاقلة هي معرفتهم «ملك الله وملكوته والاطلاع على نور جلاله».

- لهم قوة عاملة بها يدبرون العالم السفلي «وذلك لأن كل حال من أحوال العالم السفلي مفوض إلى تدبير واحد من الملائكة».

- متفاوتون وتفاوتهم ليس في العوارض وإنما في الماهية، وذلك التفاوت في الماهية منعكس على التفاوت في القوى، فـ«المخالفة بين شخص كل واحد من الملائكة وبين شخص الآخر بالماهية فإذا كانت أشخاصها متفاوتة بالماهية لا بالعوارض كانت لا محالة متفاوتة في درجات المعرفة وفي مراتب التجلي».

- ومكانهم بقاع السماء.

وهذه كلها راجعة إلى الأمور الثلاثة التي سبق ذكرها.

ومن الملاحظ كما في النص السابق وغيره أن الرازي كثيراً ما يختم الكلام في هذا الباب بأن ما يذكر فيه هو مجرد ظنون واحتمالات، وأن الله هو العالم بمراده بكلامه، وقد أصاب الرازي في أن الحق هو ما في القرآن؛ لكنه أخطأ حين اعتبر أقوال الفلاسفة مع كونها منطلقة من محض العقل في باب لا يمكن إدراكه بالعقل، فكيف وقد بنوها على نظرية بيّن هو بطلانها وهي نظرية الفيض والصدور، وأشد من ذلك تفسيره ما ورد في القرآن بما يقوله هؤلاء ولو على سبيل الحكاية دون أن يبطل ذلك، وكثيراً ما يكتفي في النقد لأقوالهم بأن يشير إلى أن هذه ظنون لا تخرج عن حيز الاحتمال، وما الذي أحوجه للاشتغال بهذه الاحتمالات التي يعترف بأنها مجرد ظنون؛ لكنه مولع بتكثير الوجوه واستنباط كل ما يمكن استنباطه ولو كان بعيداً! والله المستعان.

ومن أكثر المسائل التي يظهر فيها **الأثر الفلسفي على الرازي في**

الملائكة مسألة تفضيل الأنبياء على البشر؛ لأنه يعتمد فيها كثيراً على المنطلقات الفلسفية في تفضيل العالم العلوي على السفلي، وإن كان في كلامه استدلال ببعض النصوص والمعاني الشرعية إلا أنَّ المنطلقات الفلسفية هي الغالب عليه في هذه المسألة؛ بل ربما جعل المعاني الشرعية مؤيدة للمنطلق الفلسفي.

ففي «المطالب العالية» يعقد فصلاً لذلك يؤكِّد فيه أنه لا مقارنة بين الملائكة والأنبياء، وأنَّ من بحث في هذه المسألة فلأنه لا يعرف حقيقة الملائكة، وإنما يسمع بهم فيظنهم طيوراً تطير في السماوات! وبذلك افتتح ذلك الفصل فقال: «اعلم: أن من عرف أن المَلَك ما هو؟ وكيف صفاته؟ لم يأذن عقله في أن يغوص في هذا البحث إلا أن أكثر الناس ظنوا أن الملائكة طيور تطير في السماوات، فلهذا وقعوا في هذا البحث»[١]، ثم ذكر للقائلين بتفضيل الأنبياء ثلاث حجج، وأجاب عنها، وسلَّم بحجة واحدة وهي أن آدم علَّم الملائكة، لكنه جعل تعليم آدم خاصّاً بالملائكة الأرضية لا السماوية، لينتهي إلى أن آدم أعلم من الأرضية، أما السماوية فإنها أعلم منه[٢]، وهذا التقسيم للملائكة إلى أرضية وسماوية ثم تشريف السماوي على الأرضي لأنه سماوي، **هو نفس المنطلق الفلسفي الذي يفضل العالم العلوي على السفلي**.

وبعد أن أجاب عن أدلة هذا القول ذكر للقول الثاني عشرين وجهاً سمعيّاً، ثم ذكر الدلائل الفلسفية، بدأها بتعريف الملائكة تعريفاً فلسفيّاً خالصاً، فقال: «اعلم: أن المراد بالملائكة: العقول الفلكية، والنفوس الفلكية التي هي لأجرام الأفلاك»، ثم أكَّد المعنى الذي سبقت الإشارة إليه، وهو كون العالم الأعلى هو المرجع بالنسبة للعالم الأسفل، فقال: «وكل هذا العالم الأسفل بالنسبة إليها ـ أي: الملائكة ـ كالمركز بالنسبة إلى الدائرة، وكالقطرة بالنسبة إلى البحر، وكالشعلة بالنسبة إلى الشمس؛ فكيف يليق

(١) المطالب العالية (٧/ ٤٠٥).

(٢) انظر: المطالب العالية (٧/ ٤٠٨، ٤٢١).

بالعاقل أن يجعل هذه المقدمة موضع البحث والنظر؟!»، لكن بحث الناس في ذلك اضطره للتنبيه على أمور لا يمكن مقارنة البشر فيها بالملائكة، فقال: «إلا أنّا على سبيل التنبيه نقول: إنه لا مناسبة بينها وبين البشر: في الذوات، وفي صفة العلم، وفي صفة القدرة، وفي البراءة من النقائص»[1]، ثم فصَّل في كل من هذه الأمور بطريقة فلسفية، ترجع إلى: إثبات أن الملائكة من جنس العقول والنفوس البسيطة، وأنها هي المؤثرة على عالم الأرض ومنه البشر، وأنَّ لهم القوة الشديدة على تصريف أجسام هذا العالم، ومنهم يفيض العلم على البشر، وهم العارفون بالمغيبات التي لا يعرفها البشر، ويؤكِّد هذه المعاني بما ورد في النصوص من خصائص الملائكة من تبليغ الوحي، وتدبير الأمر، ونحو ذلك[2]، ثم يختم المسألة بتأكيد المعنى الذي افتتح به الفصل، فيقول: «فكيف يخطر ببال العاقل إثبات مناسبة بين البابين؟!»[3]

هكذا كان موقفه في «المطالب العالية»، وإن لم يصرح بترجيح القول بتفضيل الملائكة إلا أن ميله إليه واضح جدّاً، وقد صرَّح بترجيحه في «المعالم»، فقال: «المختار عندي: أن المَلَك أفضل من البشر»[4]، وفي كتب أخرى كـ«التفسير»[5] و«الأربعين»[6] يحكي الأقوال دون ترجيح، لكنه يطيل في حجج من يفضِّل الملائكة، ويجيب عن حجج من يفضِّل البشر كما فعل في «المطالب».

وفي «المحصل» ذكر ما يُفهم منه ترجيح القول الآخر، فقال: «الأنبياء أفضل من الملائكة **عندنا** خلافاً للمعتزلة، والقاضي منّا والفلاسفة»[7]، ويحتمل أن هذا حكاية لمذهب أصحابه الأشاعرة دون رد أو ترجيح كما فعل

---

(١) المطالب العالية (٧/ ٤٢١).
(٢) انظر المطالب العالية (٧/ ٤٢١ ـ ٤٢٨).
(٣) المطالب العالية (٧/ ٤٢٨).
(٤) المعالم في أصول الدين (ص٧٧).
(٥) انظر التفسير الكبير (٢/ ٤٣٠ ـ ٤٤٦).
(٦) انظر الأربعين (٣٦٢ ـ ٣٧٦).
(٧) المحصل (ص١٧١).

في «الأربعين» و«التفسير»، وعلى فرض أنه قول له، يكون منسوخاً بما في «المطالب» و«المعالم» وكلاهما متأخر عن «المحصل»[١]، والله أعلم.

وليس المقصود هنا تفصيل الأقوال كما حكاها، وإنما المقصود بيان أنّه في مسألة تفضيل الملائكة على البشر يستند كثيراً على منطلقاتٍ فلسفيةٍ.

ويتضح مما سبق: أن الرازي فيما يتعلق بالملائكة تأثر كثيراً بالفلاسفة، فلم يمنع كلامهم في العقول والنفوس؛ بل بنى كثيراً من الآراء عليه، وفسَّر كثيراً من النصوص الواردة في الملائكة وصفاتهم بالطريقة الفلسفية، كما أوَّل بعض المعاني الفلسفية كحياة الأفلاك لتتقارب مع ما في النصوص الشرعية، ظنّاً منه أن ذلك يضيف إلى هذا الباب الخبري دلالة عقلية، وبالجملة فكلامه في هذا الباب مضطرب جدّاً؛ لخلطه بين المواد الشرعية والمواد الفلسفية، لكنه ـ مع ذلك ـ يحرص على أن لا يخرج عن الأصول الكبرى كالإيمان بربوبية الله تعالى كما تقدم في منهجه.

---

(١) انظر: منهج فخر الدين الرازي، لخديجة (٢/ ٨٩٠ ـ ٨٩٤).

المبحث الثاني

النبوات

تمهيد:

الإيمان بالكتب والرسل من أركان الإيمان التي لا يتم إيمان العبد إلا بها، وهي المقصودة في مباحث النبوات، والكتب والرسل من الأركان التي لا يمكن معرفتها بمحض العقل، ووظيفة العقل تجاهها معرفة إمكانها، وإدراك تحققها في الواقع من خلال الاستدلال على النبوة؛ فالإيمان بها مرتبط بالإيمان بالنبوة؛ ولهذا لا تجد لها ذكراً عند الأمم التي ليس عندها بقايا من النبوة، وتجد ذكرها عند الأمم التي أدركت شيئاً من النبوة بقدر ما أدركت من النبوة؛ وهذا ما يفسر لنا عدم وجود أي ذكر للكتب والرسل عند فلاسفة اليونان بخلاف الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، فإنهم تكلموا فيها على طريقتهم التلفيقية بين ما ورد في الشرع وبين أصولهم ومنطلقاتهم الفلسفية[١]

ومعرفة الأثر الفلسفي على الرازي فيما يتعلق بالنبوات يكون ببيان موقفه من القضايا التي خرج فيها الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام برؤية وفق أصولهم الفلسفية مقارَناً بآراء الفلاسفة، وهذا يحتاج إلى تلخيص موقف الفلاسفة في النبوة والوحي ثم بيان موقف الرازي، وبذلك يتبين الأثر الفلسفي عليه.

---

(١) انظر الصفدية، لابن تيمية (١/ ٢٧٦)، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة، لصالح الغامدي (ص٤٠٧).

الوحي والنبوة عند الفلاسفة

الوحي هو ما يخاطب الله ﷻ به الخلق، بواسطة من هو من جنس البشر المأمورين بالإيمان بهذا الوحي، وهذا المبلِّغ هو النبي، وتلقيه للوحي وتبليغه هو النبوة؛ فحقيقة الوحي غيبية لا يمكن للعقل البشري أن يدركها لأنها مختلفة عن الظواهر البشرية، فلا يدركها إلا من اختصه الله بها وهو النبي، لكنَّ العقل البشري يستطيع الاستدلال عليها بواسطة الاستدلال على النبي والتمييز بالدلائل اليقينية بين النبي الصادق، ومدّعي النبوة الكاذب؛ فإذا ثبت بالدلائل القطعية أن هذا نبي صادق؛ ثبت أنه يوحى إليه من عند الله ﷻ، وإذا كان مدّعياً للنبوة لم يمكن الاستدلال على دعواه بالعقل، ولا يلتبس أمره إلا على من لا يميز بين الدلائل العقلية والأوهام، وحتى من التبس عليهم أمره في أول ظهوره لا يلبث أن يكشف لهم أمره، كما هو معروف في قصص مدعي النبوة.

فهذه هي حقيقة الوحي والنبوة، أما الفلاسفة فإنهم فسَّروا حقيقة الوحي تفسيراً إشراقيّاً، منطلقين من مبدئهم في العلاقة بين الله والعالم القائمة على نظرية الفيض والصدور؛ حيث جعلوه معرفة تفيض من العقل الأول كما تفيض عنه الموجودات ـ كما سبق في مبحث الصلة بين الله والعالم ـ فالوحي إنما هو نتيجة لذلك الفيض الذي تدرج في سلسلة العقول حتى انتهى إلى العقل العاشر (الفعَّال)، وهذا العقل هو الذي يمكن للعقل البشري أن يتصل به فيتلقى عنه.

لكنَّ العقل البشري لا يمكنه أن يتلقى عن العقل الفعَّال إلا بعد الترقي الذي يحصل باجتهاد الإنسان واكتسابه، حتى يصل إلى المرحلة الثالثة من مراتب العقل البشري (العقل المستفاد).

والعقل الإنساني عند الفارابي يمر **بثلاث مراحل**:

الأولى: هي العقل الهيولاني أو العقل بالقوة، وهي مرحلة استعداد العقل لانتزاع ماهيات الأشياء دون موادها، ثم يترقى بعدها العقل فتحصل فيه الماهيات، فيصير عقلاً بالفعل وهي **المرحلة الثانية**، ثم يترقى لمرحلة يستعدُّ فيها للتلقي عن العقل الفعَّال وهذه هي **المرحلة الثالثة** (العقل المستفاد) وهي أعلى المراتب، وهي مرتبة (الوحي) عند الفارابي، فإذا وصل إليها إنسان «كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله ﷻ يوحي إليه بتوسط العقل الفعَّال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعَّال يفيض العقل الفعَّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً متعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيّاً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلٰهي، وهذا الإنسان هو أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال»[١]

هذه هي حقيقة الوحي عند الفارابي، ويتفق معه ابن سينا وإن اختلف معه في تفاصيل فإنها لا تؤثر على جوهر القضية؛ فابن سينا يرى أن الاتصال بالعقل الفعَّال يحصل بواسطة قوة الحدس، فالاتصال بالعقل الفعال عنده «أن يكون شخص من الناس مؤيَّدَ النفس لشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتغل حدساً، أعني قبولاً لها من العقل الفعَّال، إما دفعة وإما قريباً من دفعة، ارتساماً لا تقليداً؛ بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى.
وهذا ضرب من النبوة؛ بل أعلى قوى النبوة، والأولى أن تسمى هذه القوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية»[٢]

فالوحي بهذا هو عملية بين طرفين: طرف يفيض وهو العقل العاشر (الفعَّال)، وطرف يستعد لقبول الفيض وهو العقل الإنساني، وهذا الوحي ليس اختياراً واصطفاء وإنما هو اكتساب يحصِّله الإنسان فيصير به فيلسوفاً أو نبيّاً.

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي (ص١٠٤).

(٢) النجاة (٢/ ١٥).

بل حتى من لم يصل مرتبة الكمال في العقل ـ أي: مرتبة قبول الوحي ـ يمكن عند الفارابي أن يصل إلى بعض ما وصل إليه النبي، بحسب ما بلغ من المرتبة؛ فمن الناس من «يرى بعض الصور الشريفة في يقظته، وبعضها في نومه، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها لكن لا يراها ببصره»[(١)]، ومنهم من يراها «في نومه فقط»[(٢)]

وطريق الترقي إلى هذه الدرجات ـ عندهم ـ «يكون بأفعال ما، إرادية، بعضها فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أعمال اتفقت»[(٣)]

فإذا جرَّد الإنسان نفسه ووصل إلى المرتبة التي يصير فيها مستعدّاً لقبول الوحي والاطلاع على الغيب، تحقق له الوحي بأنواعه، فربما حصل له الإلهام الذي هو عبارة عن انتقاش للمعارف الغيبية يحصل في نفس النبي دون أن يرى النبي شيئاً أو يسمع شيئاً، وفي ذلك يقول ابن سينا: «ربما نزل الأثر إلى الذكر فوقف هناك»[(٤)]، يقول الطوسي: «مثال الأثر النازل الذكر الواقف إلى هناك، قول النبي ﷺ: «**إن روح القدس نفث في روعي**»[(٥)]»[(٦)]، وربما يكون مع ذلك الانتقاش في النفس سماع صوت أو رؤية ملك، لكن تلك الرؤية وذلك السماع ليسا إلا خيالاً يصل بالإنسان لدرجة يشعر فيها أن ذلك حقيقة في الخارج وهو ليس كذلك، وفي ذلك يقول ابن سينا: «وربما استولى الأثر، فأشرق الخيال إشراقاً واضحاً» حتى «صار الأثر مشاهداً مبصراً، أو هتافاً، أو غير ذلك، وربما تمكن مثالاً موفور الهيئة، أو كلاماً محصل النظم»[(٧)]؛ بل يمكن أن يصل الخيال إلى أن يتخيل أنه رأى الله تعالى وسمع منه مباشرة،

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي (ص٩٤).

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي (ص٩٤).

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي (ص٨٥).

(٤) الإشارات والتنبيهات، بشرح الطوسي (١٣٨/٤).

(٥) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١٦٦/٨)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (٢٦/١٠)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٢٠٨٥).

(٦) الإشارات والتنبيهات، بشرح الطوسي (١٣٩/٤).

(٧) الإشارات والتنبيهات، بشرح الطوسي (١٣٩/٤).

قال ابن سينا: «وربما كان في أجل أحوال الزينة»، يقول الطوسي في بيان مقصوده: «هو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم، استماع كلامه من غير واسطة»[١]

والرؤى عندهم إنما تحصل بسبب تجرُّد النفس عن الشواغل الحسية في حال النوم، فإذا تجرَّدت عن تلك الشواغل في حال النوم «لم يبعد أن يكون للنفس فَلَتَات تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس، فانتقش فيها نقش الغيب»[٢]، وأصحاب المراتب العالية يجرِّدون أنفسهم من تلك الشواغل التي تحول دون حصول الفيض إلى نفوسهم في حال اليقظة أيضاً، فتكون نفوسهم قوية الجوهر، فيحصل لها الانتقاش من الغيب في حال اليقظة[٣]، فالوحي إذاً مكتسب يمكن الحصول عليه إذا تجرَّدت النفس عن الشواغل الحسية وكانت قوية الجوهر[٤]

وبناءً على ما سبق جعل الفلاسفة للنبي **ثلاث خصائص** بها صار نبيّاً:

الخاصية الأولى: القدرة على الاطلاع على الغيب، ومقصودهم بذلك أن يصل إلى مرتبة يكون فيها قادراً على انتقاش الغيب.

الخاصية الثانية: القدرة على الإتيان بالمعجزات؛ أي: تكون له قدرة على تحويل الشيء عن طبيعته، فيحيل العصا ثعباناً، ويبرئ المريض، ويمرض الأشرار ونحو ذلك.

الخاصية الثالثة: مشاهدة الملك وسماع كلامه؛ أي: يكون له قدرة يرى فيها الملَك غير المحسوس، ويسمع كلامه، وكأنه أمر محسوس.

وقد تقدمت الإشارة إلى هذه الخصائص فيما سبق، وحاصل هذه التفسيرات: أن الوحي ـ الذي هو ظاهرة غيبية لا يدرك حقيقتها إلا النبي الذي

---

(١) الإشارات والتنبيهات، بشرح الطوسي (٤/ ١٣٩).

(٢) الإشارات والتنبيهات، بشرح الطوسي (٤/ ١٣٦).

(٣) انظر الإشارات والتنبيهات، بشرح الطوسي (٤/ ١٣٨).

(٤) انظر الإشارات والتنبيهات، بشرح الطوسي (٤/ ١٢١).

حصلت له ـ هو عند هؤلاء الفلاسفة ظاهرة طبيعية يمكن أن تحصل لمن تأهل لها، فالخاصية الأولى تجعله من جنس الأحلام، لكنه مرتبة عالية منها، تحصل لمن جرد نفسه في حال اليقظة عمَّا تتجرد منه في حال النوم، والخاصية الثانية هي من جنس القوة البشرية الطبيعية المؤثرة في الغير، كقدرة العائن التي تصيب المعين فتحوله من الصحة إلى المرض والتعب، ويرون أن ما يحصل على أيدي أهل الرياضات من ذلك(١)، والخاصية الثالثة من جنس الصور الخيالية التي يراها النائم فيخاطبها ويسمعها ويفهم منها، مع أنه في مكانه وليس حوله شيء من ذلك، وما هي إلا خيال ليس له وجود خارجي(٢)

والنبي لما امتازت نفسه عن غيره حصلت له هذه الأمور الثلاثة في حال اليقظة، وفي حال الصحة، وتصدر عنه الخوارق لأن العناصر تطيعه لكمال قوته العملية(٣)

وهذا بناه الفلاسفة على أن للنفس الناطقة **قوتين**:

١ ـ **قوة نظرية**: وهي التي تنال بها العلم وترسم فيها المعقولات.

٢ ـ **قوة عملية**: وهي التي تفعل الجزئيات، وتتأثر بها الطبيعيات.

وهذه القوة يمكن أن تكتسب فإذا بلغ المكتسب أعلى الدرجات كان هو النبي، ولذلك امتاز بتلك الخواص التي بها صار نبيّاً(٤)

والذي أوقعهم في هذه التفسيرات أنهم أرادوا أن يوفِّقوا بين ما ورد به الشرع عن الوحي، وبين نظريتهم في الوجود القائمة على أن التصرف في الكون إنما هو أمر ذاتي لا يحصل بفعل صانع؛ بل كل الحوادث عندهم ترجع إلى أمور طبيعية، كما يقول الإمام ابن تيمية: «فلما كان أصل قولهم: إن صانع العالم لا يمكنه تغيير العالم، ولا له قدرة ولا اختيار في تصريفه من حال إلى حال، جعلوا يريدون أن ينسبوا جميع الحوادث إلى أمور طبيعية،

---

(١) انظر الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (٤/ ١٥٥ ـ ١٥٧).

(٢) انظر آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي (ص٦٩)، والإشارات والتنبيهات، لابن سينا (٤/ ١٢٩).

(٣) انظر الشفا، لابن سينا «الطبيعيات» (٢/ ١٧٦ ـ ١٧٨)، والإشارات والتنبيهات، له (٤/ ١٥٣ ـ ١٥٤).

(٤) انظر النجاة، لابن سينا (٢/ ١٠ ـ ١٥).

ليطَّرِدَ قولهم ويسلم من التناقض، وهو قول فاسد متناقض في نفسه»[١]، ولذلك حاولوا تفسير الظاهرة الغيبية بالأمور الطبيعية التي يدركها الناس؛ فجعلوها من جنس الأحلام التي تحصل لكل أحد، والخيالات التي تحصل للمرضى!

والحاصل مما سبق: أن النبوة والوحي والمعجزات عند الفلاسفة ما هي إلا ظاهرة طبيعية، فعلها النبي لكمال قدرته النظرية والعملية، فهي إذا مكتسبة حصَّلها النبي لخواص طبيعية وصل فيها لدرجة عالية، وكل من وصل لهذه المرحلة يمكن أن يكون نبيّاً.

وموقفهم من الوحي والنبوة تأسس على **أمرين**:

الأول: وجودي يتعلق بمصدر الوحي وكيفية صدوره وهذا الجانب يعتمد على نظرية الفيض والصدور.

والثاني: نفسي يتعلق بالإنسان واستعداده لقبول الفيض، وقدرته على التأثير في هيولى العالم، وهذا الجانب يعتمد على ترقي النفس إلى أعلى مراتبها، وهذا الجانب يعتبر بُعداً صوفيّاً لهذه النظرية في النبوة، ولذلك تأثر بها فلاسفة التصوف الإشراقي ومن أشهرهم السهروردي المقتول، وابن سبعين الذي اشتهرت مقولته معلِّقاً على حديث: «**لا نبي بعدي**»[٢]، حيث قال: لقد زدت فيه: نبي عربي، وكان يقول: لقد زرب ابن آمنة حيث قال: لا نبي بعدي، ويقال: إنه كان يتحرى غار حراء لينزل عليه الوحي فيه![٣]

فوافقوا هؤلاء الفلاسفة في تفسير الوحي والنبوة تفسيراً إشراقيّاً، وجعلوه كسبيّاً وليس اصطفاءً واختياراً.

وفيما يلي بيان لموقف الرازي من هذين الأصلين للنبوة عند الفلاسفة، ومن الآراء التي بناها الفلاسفة عليهما، وبذلك يتبين الأثر الفلسفي عليه.

---

(١) الصفدية، لابن تيمية (١/ ٩).

(٢) متفق عليه من حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث رقم (٣٤٥٥)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول، حديث رقم (١٨٤٢).

(٣) انظر درء التعارض، لابن تيمية (٥/ ٢٢)، والنبوات، له (ص٢٧٦).

موقف الرازي من أصول الفلاسفة في تفسير النبوة

أولاً: الأصل الوجودي للنبوة:

تقدم في الفصل الثاني موقف الرازي من طبيعة العلاقة بين الله والعالم، وأنه مخالف للفلاسفة في أصل موقفهم من الوجود القائم على نظرية الفيض والصدور، وتقدم في الفقرة السابقة أن موقف الفلاسفة من النبوة والوحي، إنما هو نتيجة لموقفهم من الوجود، فالوجود عندهم فيض فاض وفق سلسلة من العقول، فاض الأول منها عن واجب الوجود، وهكذا حتى انتهى إلى العقل العاشر، وعنه فاضت الموجودات؛ كذلك كان موقفهم من الوحي فهو فائض من العقل العاشر على نفس النبي كما سبق بيانه.

أما الرازي فكما يرى أن الموجودات وجدت بفعل قادر مختار، وليست مجرد فيض ذاتي فاض عن واجب الوجود من غير إرادة ولا اختيار؛ فإنه يطرد ذلك في مسألة الوحي ويرى أنه صادر باختيار الله تعالى لمن يشاء من عباده لا مجرد فيض يقع لمن استعد له.

لكن الرازي يرى إمكان تأثير غير الله تحت مشيئة الله وقدرته كما تقدم، فلذلك قال هنا بتأثير الأرواح البشرية؛ حيث قَسَّم الموجودات من حيث التأثر والتأثير إلى أقسام، ثالثها: المؤثر الذي يتأثر وجعل هذا النوع هو الأرواح والنفوس(١)، وجعل تأثير الأرواح والنفوس متفاوت بحسب اشتغالها بعبادة الله وتسبيحه؛ فكلما اشتغلت بالعبادة والتسبيح كان تأثيرها أقوى، وجعل أقلها درجة الأرواح الأرضية، وهذه الأرواح الأرضية تتفاوت في الشرف والدناءة، وجعل أعلاها وأشرفها الأرواح البشرية.

فالأرواح البشرية إذاً مؤثرة وتتأثر، فهي قابلة وفاعلة، ومعنى كونها

---

(١) انظر كتاب النفس والروح (ص٩٧ ـ ١٠٧).

قابلة: أنها قابلة للوجود عن الواجب، وتارة قابلة للجلايا القدسية والصور الروحانية وهي العلوم، وأما كونها فاعلة فلكونها متصرفة في العالم الهيولاني بالتركيب والتحليل على مقتضى الإرادة[1]

وفي هذا السياق يظهر **تأثر الرازي بالفلاسفة**، حيث جعل الأرواح والنفوس البشرية قابلة للوجود وقابلة للعلوم، ومؤثرة في العالم!

لكنّ هذا التأثر من الرازي هو ـ في تصوري ـ تأثر في التقسيم والترتيب والتعبير، وليس في حقيقة الأمر؛ فالرازي لا يعني بتأثير الأرواح الأرضية استقلالها بالتأثير كما قد يفهم من الكلام السابق؛ بل يعني بالتأثير أمراً دون ذلك بمراحل؛ فهو يقصد بالقدرة والإرادة والعلم، ما هو معلوم بالضرورة النفسية من القدرة والإرادة والعلم التي هي لكل إنسان بمقتضى ما وهبه الله، ولا يقصد به قدرة خارقة أو علماً خاصّاً غير ما يحصله كل إنسان وفق سنن الله الكونية، والدليل على أنه يقصد هذا المعنى شرحه لذلك وما يذكره من الأمثلة، ومن ذلك قوله في نفس السياق: «حرص الإنسان على طلب المال ليس إلا أنه يريد تحصيل القدرة على الجمادات، وحرصه على طلب الجاه ليس إلا أنه يريد تحصيل القدرة على أرواح العقلاء، وحرصه على منازعة الأشكال ومصارعة الأبطال ليس إلا أنه يريد أن يكون قادراً، ويكره أن يكون مقدوراً، كل ذلك راجع إلى أصل القدرة التي هي صفة الكمال، فلو أن الإنسان صار نافذ الحكم على بلدة واحدة دعته نفسه إلى أن يصير نافذ الحكم في الإقليم. .»[2]؛ فحقيقة تأثير الإنسان إذن ما هي إلا ما يجده الإنسان من نفسه من القدرة على فعل شيء أو عدم فعله، وهذه هي حقيقة تأثير الأرواح البشرية التي يقصدها الرازي، ومما يؤكد هذا تصريحه أنه «يمتنع أن يحصل الإنسان على علوم لا نهاية لها، وقدرة على مقدورات لا نهاية لها؛ بل العلوم الحاصلة للأرواح البشرية وإن كثرت فهي متناهية، والقدرة على الموجودات

(١) انظر كتاب النفس والروح (ص١١٣).

(٢) كتاب النفس والروح (ص١١٣ ـ ١١٤).

الهيولانية وإن كثرت فهي متناهية»[١]

وعلى أساس إمكان تأثير غير الله في حدود مشيئة الله، يحاول الرازي تبرير قول الفلاسفة بقدرة النبي على الإتيان بالمعجزات، في كتابه «المباحث المشرقية» الذي يميل فيه إلى تقليد الفلاسفة؛ فيقرر أنه ليس من (المستبعد) أن يتفق لنفس من النفوس القوية جدّاً أن يتعدى تأثيرها إلى غير بدنها، فتحدث انفعالات تغيِّر عناصر العالم فتوقع الزلازل والطوفان، وتجعل الجماد حيواناً، وتشفي المريض إلى غير ذلك من الخوارق، قياساً على ما يقع منه التأثير بغير مباشرة سبب حسي وإنما بمجرد تصوُّر النفس كحصول السخونة لمن اغتم، وفي ذلك يقول: «إن تصورات النفس **قد تكون أسباباً** لحدوث حادث من غير أن يحصل هناك سبب بين الأجسام الجسمانية، مثل: أن الغمَّ والغضب يوجبان سخونة البدن، وتصوُّر السقوط ممن يعدو على جذع موضوع على موضع عالٍ يوجب السقوط، وكذلك تصوُّر الصحة والمرض يوجبانهما، وإذا كان كذلك **فليس بمستبعد** أن يتفق لنفس من النفوس القوية جدّاً إما لقوة ذاتية إن قلنا باختلاف النفوس، أو لأجل مزاج أصلي يقتضي اختصاص تلك النفس بمثل تلك القوة أن يتعدى تأثيرها إلى غير بدنها فتحدث عنها انفعالات في عناصر العالم حتى يشفى المريض باستشفائها، وتسقى الأرض باستسقائها، وتحدث الزلزلة والطوفان والخسف، ويصير الجماد حيواناً، والحيوان جماداً إلى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الأنبياء»، ويؤكِّد ذلك بأن العائن يؤثر في المعين، وفي ذلك يقول: «والذي يحقق ذلك أن تأثير النفس قد يتعدى عن البدن حال الإصابة بالعين؛ فإن تعجَّب العائن من شيء يقتضي بخاصيته تغيُّر حال ذلك الشيء، وإذا عُقِل ذلك في موضع فَلْيُعقل في سائر المواضع»[٢]

ويلاحظ في النص الأول أنَّ الرازي يحاول تبرير الرأي الفلسفي، فيقيسه

---

(١) كتاب النفس والروح (ص١١٣).

(٢) المباحث المشرقية (٢/ ٤٣٥ ـ ٤٣٦).

على أمور يقع بها التأثير ولا يظهر فيها سبب حسي، لكنه لا يجزم بذلك؛ بل يجعله على جهة الاحتمال ولذلك يقول: (ولا يستبعد)، ناهيك عمَّا في الأمثلة التي يقيس عليها من عدم الاطراد فهي ليست موجبة لذلك كما أدعى؛ بل قد يقع ذلك وقد لا يقع هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تأثيرها لا يخرج عن السببية المبنية على السنن الكونية، بخلاف المعجزات التي هي خرق للسنن الكونية.

ومع ذلك يبقى أن هذا التفسير لقول الفلاسفة ليس مقبولاً فلسفيّاً؛ أي: وفق قانون الفلاسفة الذي بنوا عليه هذه النظرية.

والذي يهمنا هنا أن الرازي رغم إعجابه في هذا الكتاب بالفلاسفة إلا أنه لا يرضى لنفسه قبول هذه النظرية في تفسير حصول المعجزات بصورتها الفلسفية، فحاول تبريرها بما يرضاه مع كونه مجرد احتمال!

وفي النص الثاني يقيسه على تأثير العائن، وأنه لما كان ذلك مقبولاً، فما المانع من قبول تأثير النبي؟! وذلك لأنه يجعل كل الخوارق من جنس واحد، فلا فرق عنده بين المعجزة والسحر ونحوه من حيث الحقيقة، وإنما في أمور خارجة عن حقيقتهما كالهدف منها؛ فالمعجزة الهدف منها إصلاح الخلق، والسحر الهدف منه توريط النفس في الشرور، والفرق بين المعجزة والسحر من جهة، وبين الطلسمات والنيرنجات[1] من جهة: أن الأولى سببها تصورات نفسانية غير محسوسة، والأخيرة سببها أمور جسمانية محسوسة، وفي ذلك يقول: «اعلم: أن الأحوال الغريبة العجيبة الحادثة في هذا العالم إما أن تكون أسبابها تصورات نفسانية، أو أمور جسمانية، أما إذا كان حدوث تلك الغرائب من التصورات النفسانية فإما أن تكون الغرائب والعجائب أريد بها صلاح الخلق وحملهم على المنهج القويم والصراط المستقيم، وإما أن تكون قد أريد بها توريط النفس في مهاوي الآفات والشرور؛ **فالأول يسمى بالمعجزة والثاني يسمى بالسحر**.

---

(١) الطلسمات والنيرنجيات، أنواع من السحر (الطلسمات) وهو علم مزج القوى السماوية بالقوى الأرضية، و(النيرنجات) وهو علم مزج قوى الجواهر الأرضية بعضها ببعض. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٥٣)، وقد بيَّن الرازي معناه في النص التالي.

وأما إذا كان حدوث تلك الغرائب عن أسباب جسمانية فإما أن يكون حدوثها عن تمزيج قوى سماوية بقوى أرضية، وإما أن يكون حدوثها لأجل خواصَّ غريبة موجودة في الأجسام العنصرية؛ **فالأول: هو الطلسمات، والثاني: النيرنجات**»[١]، وهذا يرجع لما سبق الكلام عليه في الفصل الثاني عن حدود تأثير هذه الأمور.

والحاصل مما سبق: أن الرازي لم يخرج عمَّا سبق تقريره من أن تأثير غير الله تحت قدرة الله وإرادته[٢]، والله أعلم.

ثانياً: الأصل النفسي للنبوة:

الأصل الثاني الذي بنى عليه الفلاسفة موقفهم من النبوة هو الجانب النفسي، المتعلق بالنبي من جهة كونه من جنس البشر واستطاع أن يأتي بما لا يقدر عليه البشر لمَّا ترقى بنفسه حتى وصلت إلى أعلى مراتب النفس الإنسانية، وهذا الأصل فرع عن الأصل الأول الوجودي؛ لأن الوجود عندهم إنما يحصل بعد استعداد الأشياء لقبول الفيض لا بإرادة الفاعل المختار، وهذا الاستعداد إنما يكون من جانب ما يقع عليه الفيض، فالنبي ـ مثلاً ـ إنما يفيض عليه الوحي إذا اجتهد حتى بلغ مرتبة تلقي الوحي.

ودور هذا الأصل هو تفسير كيفية حصول الوحي والأمور الخارقة للنبي مع أنه من جنس البشر؛ لإثبات أنها أمور طبيعية يمكن أن تحصل للإنسان متى ما حقق شرائطها، كما سبق بيانه.

وهذا الأصل النفسي يمكن أن نعتبره بُعداً صوفيّاً لهذه النظرية كما سبق، فهو يجتمع مع التصوف في أنه يقوم على ترقي النفس البشرية، وعلوها إلى عالم الروحانيات، إلا أنَّ أهل هذه النظرية من الفلاسفة وغلاة الصوفية يرون أن النفس تصل مع هذا الترقي إلى درجة عالية يشرق عليها الوحي فيها من

---

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٤٣٦ ـ ٤٣٧).

(٢) راجع: المبحث الثاني من الفصل الثاني (ص١٨٣).

الناحية النظرية، وتكون قادرة على التأثير في العالم من الناحية العملية، وعلى هذا رتبوا كون النبوة كسبية.

وأما من دونهم من الصوفية فإن النفس عندهم لا تصل لهذه الدرجة، وإنما يحصل لها الإلهام، وتحقيق السعادة ونحو ذلك، وليس المقصود هنا تفصيل الفروق بين درجات الصوفية وبين الفلاسفة، وإنما المقصود الإشارة إلى القدر المشترك بينهما الذي يقع بسببه بعض **التأثر بالفلاسفة** ممن عنده تصوف، كالرازي فهو متصوف، قد امتدح طريق الصوفية فقال: «حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله **هو التصفية والتجرد عن العلائق البدنية، وهذا طريق حسن**»[1]، وقال عن بعض الصوفية: «أصحاب الحقيقة وهم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل؛ بل بالفكر **وتجرد النفس عن العلائق الجسمانية**، ويجتهدون أن لا يخلو سرهم وبالهم عن ذكر الله في سائر تصرفاتهم وأعمالهم، منطبعون على كمال الأدب مع الله ﷻ، **وهؤلاء هم خير فرق الآدميين**»[2]

كما يظهر تصوفه في كلامه، فمن ذلك ـ مما له صلة بمسألتنا ـ شرحه لأحوال النفس، وأنها إما أن تتعلق بالجسمانيات وتستغرق فيها فتخسر بمجرد مفارقة النفس للبدن، وإما أن تشتغل بالروحانيات فتستغرق فيها وبهذا يحصل لها الكمال.

وبعد أن فصَّل ما يتعلق بالجسمانيات وأنه ينتهي بمفارقة النفس للبدن، قال: «وأما قبول النفس للجلايا القدسية والمعارف الإلٰهية، فغير موقوف على تعلق النفس بالبدن؛ بل **هذا التعلق كالعائق عن حصول كمالها**، فإذا انقطع التعلق أشرقت تلك الجلايا الإلٰهية، فثبت بما ذكرنا أن التوجه إلى الأفق الأعلى لطلب الجلايا الإلٰهية **يوجب الكمال** في الحال أو الاستقبال.

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص٢٢٩).

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص٢٢٩).

وأما التوجه إلى الأفق الأسفل لأجل الاستيلاء على العالم الجسماني فهو وإن كان يوجب لذة في الحال، إلا أنه يوجب الألم العظيم بعد الموت؛ فلهذا السبب أطبق العقلاء على أنه يجب على كل العقلاء أن يشتغلوا بتوجيه الروح إلى العالم الأعلى، ولصرفها عن العالم الأسفل، فإن المتوجهين إلى عالم القدس وجدوا بقاءً بلا فناء، وعزّاً بلا ذل، ولذةً بلا ألم، وأمناً بلا خوف»، وبعد أن ذكر درجات النفوس، بيَّن طريق تحصيل ذلك فقال: «فالعلم الهادي إلى طريق المقربين **هو علم الرياضة الروحانية**، والعلم الهادي إلى طريق أصحاب اليمين هو **علم الأخلاق**»[1]، وهذا جانب كسبي، لكن هذا الكسب لا يصل عند الرازي إلى أن يفيض عليه الوحي فيكون نبيّاً كما يقول الفلاسفة.

ومن الأثر الفلسفي النفسي: جَعْلُه الملائكة من عالم الأرواح والعقول، وأكبر ما يبرز العلاقة بين كلامه في الملائكة وبين تأثره بالجانب النفسي مستنده في تفضيل الملائكة على الأنبياء الذي بناه على هذا التصور للنفوس[2].

ومن ذلك ما سبق من الكلام على تأثير الأرواح، وتأثير السحر فهو قريب من هذا[3].

ومما يبرز الأثر الفلسفي القائم على الجانب النفسي: ما سبق ذكره من تفسيره للأثر المترتب على الدعاء[4].

والحاصل مما سبق: أن الرازي تأثر في هذا الجانب تأثراً كبيراً، وهو مركب من الجانب الفلسفي القائم على تأثير النفوس ـ وهذا يرجع للأصل الوجودي ـ ومن الجانب الصوفي القائم على تصفية النفس وتجريدها، وسيأتي مزيد بيان لذلك في الفقرة التالية.

---

(١) كتاب النفس والروح (ص١١٦ ـ ١١٧).
(٢) راجع: المبحث الأول من هذا الفصل (ص٢٨٧).
(٣) راجع: مسألة تأثير غير الله في المبحث الثاني من الفصل الثاني (ص١٨٥).
(٤) راجع: مسألة تأثير غير الله في المبحث الثاني من الفصل الثاني (ص١٩٢).

الأثر الفلسفي على آراء الرازي في النبوة

بناءً على ما سبق يكون تفسير حقيقة ما يحصل للنبي من الوحي، وما يقع على يديه من المعجزات؛ فالفلاسفة كما سبق فسَّروا الوحي تفسيراً طبيعيّاً، وجعلوه من جنس الأحلام والخيالات، وجعلوا المعجزات من فعل النبي نفسه، وهي ـ عندهم ـ من جنس تأثير العائن والساحر ونحوهما.

وفي هذه الفقرة نتعرف على رأي الرازي في المسائل المتعلقة بالنبوات، التي تكلم فيها الفلاسفة وفق أصولهم السابقة، لنعرف مدى الأثر الفلسفي على الرازي في ذلك.

أولاً: حقيقة الوحي والنبوة:

موقف الرازي من حقيقة الوحي والنبوة قريب من موقفه من الملائكة القائم على تأكيد المعاني الواردة في النصوص، بالطريقة الفلسفية باعتبارها دليلاً عقليّاً على ما ورد به الخبر في النصوص.

لكنه في «المباحث المشرقية» الذي لم ينضج فيه تفكيره التوفيقي بين الأصول الكلامية والمواد الفلسفية، وقع له تأثر كبير بالفلاسفة في ذلك، فنقل كلام الفلاسفة في بعض ما يتعلق بطبيعة ما يحصل للنبي من الوحي، **ولم يخالفهم فيه**، فقال: إن سبب رؤية الصور التي يختص الأنبياء بمشاهدتها هو أن في ذهن الإنسان ما يسمونه (حسّاً مشتركاً) يجمع المحسوسات الظاهرة، أشبه بالمرآة التي تنعكس فيها الصور، فحينما تأخذ الحواس الظاهرة الصور المحسوسة تنطبع تلك الصور في الحس المشترك وتصير مشاهدة؛ وإنما كانت مشاهدة لا لأنها وردت عليه من الخارج، وإنما لأنها انطبعت في الحس المشترك؛ فكذلك الصور التي تركبها القوة المتخيلة (قد) تنطبع في الحس المشترك فتكون مشاهدة للحس المشترك لا لأنها وردت إلى الحس المشترك من الخارج، وإنما لأنها انطبعت في الحس المشترك؛ فمتى انطبعت الصور

في الحس المشترك وجب أن تصير مشاهدة سواءً كان انطباعها عن طريق الحواس الظاهرة أو عن طريق القوة المتخيّلة.

والصور التي يراها الأبرار والكهنة والنائمون والممرورون(١) هي مما ينطبع في الحس المشترك بواسطة القوة المتخيلة؛ فهي ليست أموراً موجودة في الخارج، ولو كان ما يشاهدونه موجوداً في الخارج لما اختصوا بإدراكه لتساوي الناس في إدراك الأمور الخارجية مع تحقق الشروط وانتفاء الموانع وسلامة الآلات، وفي ذلك يقول: «إن الصور المحسوسة تنطبع في الحس المشترك من **وجهين**:

أحدهما: أن الحواس الظاهرة إذا أخذت صور المحسوسات الموجودة في الخارج وأدتها إلى الحس المشترك فحينئذ تنطبع تلك الصور في الحس المشترك وتصير مشاهدة.

وثانيها: أن القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور، إذا ركبت صورة فإن تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك، ومتى انطبعت هذه الصورة التي ركبتها المتخيلة في الحس المشترك صارت مشاهدة للحس المشترك بحسب مشاهدة الصور الواردة عليه من الخارج؛ لأن الصور الواردة من الخارج ما كانت مشاهدة لأنها وردت عليه من الخارج؛ بل لأنها انطبعت في الحس المشترك، فكذلك الصور التي تَنْحدر من جانب المتخيلة وتنطبع في الحس المشترك وجب أن تصير مشاهدة، ومثال الحس المشترك: المرآة فإن كل صورة تنطبع فيها من كل جانب كانت مشاهدة محسوسة، فكذلك الصور المنطبعة في الحس المشترك من أية جهة انطبعت كانت محسوسة.

وإذا عرفت ذلك فنقول: الصور التي يشاهدها الأبرار والكهنة والنائمون والممرورون ليست موجودة في الخارج، فإن الأمور الخارجية لا يختص بدركها شخص دون شخص متساوية في استجماع الشرائط وارتفاع الموانع

---

(١) المصابون بمسٍّ من الجن، قال الثعالبي في فقه اللغة (ص٥٣٢): «إذا كان الرجل يعتريه أدنى جنون وأهونه فهو موسوس، فإذا زاد ما به قيل: به رئي من الجن، فإذا زاد على ذلك فهو **مَمْرُورٌ**».

وسلامة الآلات، فإذن ورودها على الحس المشترك من داخل أعني من القوة المتخيلة الدائمة الفعل في التصورات والتركيبات، فلو خُلِّيت وطباعها لما فترت من نقش الحس المشترك مثل هذه الصور إلا عند كلال الروح»[١]

ويلاحظ هنا أيضاً أن الفكرة التي يبني عليها تفسير ما يراه هؤلاء من الخوارق هي مجرد احتمال، فلذلك قال: (قد تنطبع)! وهذا يؤكد ما تكرر من أنه في هذا الكتاب يسعى لتبرير النظرة الفلسفية باحتمالات، وهذا وإن كان فيه تأثر وإعجاب بالفلاسفة، إلا أنه يمكن أن يقال: إن ذلك فيه دلالة على عدم تسليمه لذلك تسليماً مطلقاً؛ بل عنده ما يمنع قبوله بالصورة الفلسفية.

كما يلاحظ أنه في هذا السياق لم يذكر الأنبياء، وإنما اكتفى بذكر الأبرار مع أنه ذكرهم في عنوان الفصل، فقال: «الفصل الخامس في الصور التي تختص بمشاهدتها الأنبياء والأبرار والكهنة. .»[٢]، فهل قصد إخراج الأنبياء من هذا التفسير، ولذلك تعمّد عدم ذكرهم؟ أم أنه مجرد سهو؟

كلاهما محتمل؛ فقد يكون متعمِّداً ترك الأنبياء لما تقدم من أنه رغم إعجابه بالفلاسفة إلا أنه يحاول أن لا يقبل رأيهم على علاته، ومع ذلك لم يعن في هذا الكتاب بالرد عليهم!

ومما قد يقوي هذا الاحتمال أن هذا الفصل في سياق تحليل أحوال النفس الإنسانية وليس في سياق الحديث عن النبوات، ولكن الفلاسفة حين جعلوا النبوة من الأمور الطبيعية التي قد تحصل للنفس الإنسانية إذا بلغت درجة معينة كان هذا محل بحث المسألة عندهم وهي عندهم من جنس الحالات الخارقة التي تحصل لغيرهم من الكهنة والسحرة ونحوهم، فيكون ذكر الرازي للأنبياء في عنوان الفصل من باب ذكر ما يُذكر عند الفلاسفة في هذا الباب، وفي التفصيل يكتفي بما يراه محل البحث.

ويحتمل أنه مجرد سهو وأنه لم يتعمّد عدم ذكرهم في ثنايا الفصل،

---

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٤٢٩ _ ٤٣٠).

(٢) المباحث المشرقية (٢/ ٤٢٩).

فيكون بهذا موافقاً للفلاسفة في جعلها من جنس ما يحدث للسحرة والممرورين وأنها مجرد خيال لا حقيقه له، ومما قد يقوي هذا الاحتمال أنه ذكر في نفس السياق أموراً أخرى يختص بها الأنبياء كالإخبار بالغيب وصدور المعجزات عنهم، وجعل ذلك من جنس ما يقع لغيرهم!

وسواء صح هذا الاحتمال أو ذاك، فإن الرازي في هذا الكتاب يحاكي ابن سينا فيما ذكره، تارة بتصريح وأخرى بدون تصريح، فهو شديد التأثر به في هذا الكتاب، وهذا يكفي في إثبات تأثره في هذا الباب!

ومما يؤكد ذلك: أنه ذكر في هذا الكتاب، أن سبب الإخبار عن الغيب هو كمال النفس الناطقة فلا يشغلها تدبير البدن عن الاتصال بالمبادئ المفارقة والمتخيلة أيضاً، وصار عندها قوة على استخلاص الحس المشترك، وأنها لما كانت كذلك لم يبعد أن يقع لها في حال اليقظة مثل ما يقع للنائمين في حال النوم من الاتصال بالمبادئ المفارقة، ويرتسم منها فيها إدراك لبعض المغيبات، ثم يفيض عنها الأثر إلى عالم التخيل فيتخيل أنه سمع صوتاً أو يشاهد ملكاً، وفي ذلك يقول: «النفس الناطقة متى كانت كاملة القوة وافية بالجوانب المتجاذبة بحيث يكون اشتغالها بتدبير البدن لا يمنعها عن الاتصال بالمبادئ المفارقة والمتخيلة أيضاً؛ تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة، فلا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في حالة اليقظة مثل ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادئ المفارقة، ويرتسم منها فيها إدراك لبعض ما كان وما سيكون من المغيبات، ثم يفيض عنها الأثر إلى عالم التخيل كما ذكرنا ثم ينطبع الحسّ المشترك، فربما يسمع ذلك الإنسان كلاماً منظوماً من هاتف أو يشاهد منظراً في أكمل هيئة وأجل شكل؛ يخاطبه بكلام فيما يهمه من أحواله وأحوال من يتصل به. .»[1]

وهذا عين كلام ابن سينا الذي تقدم في أول هذا المبحث، وقد صرَّح الرازي بذلك، فقال في آخر الفصل: «فهذه جملة ما يقوله الشيخ تفريعاً على

---

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٤٣٣ ـ ٤٣٤).

القول بالقوى، وأما إذا جعلنا النفس المدركة والمتخيلة والمشاهدة لهذه الصور، فتطبيق هذه الوجوه على ذلك أسهل **وإلى الحق أقرب**»[(١)]

نفهم من هذا النص أن ما ذكره الرازي من تلخيص لجملة كلام ابن سينا ليس على سبيل الحكاية فقط؛ بل هو قول مقبول عنده، ويتأكد قبوله إذا جُعلت هذه الأمور الثلاثة: (الإدراك والتخيل والمشاهدة)؛ صفاتٍ أو حالاتٍ للنفس، وليست قوى تستقل كل منها عن الأخرى كما يقول ابن سينا؛ فهو لم يخالف ابن سينا في أصل النظرية، وإنما في جعله الإدراك قوة مستقلة، والتخيل قوة مستقلة، والمشاهدة قوة مستقلة!

وحاصل ما سبق: أن ما يشاهده النبي وما يسمعه، هو مجرد خيال لا حقيقة له في الواقع، **وهذا ما أبطله الرازي في كتبه المتأخرة**[(٢)]؛ حيث قرر أنَّ هذا القول يؤدي إلى السفسطة، فإنه حكى هذا القول في «المطالب العالية» عن ابن سينا، ثم قال: «لو جوزنا أن يرى الإنسان صوراً، ويشاهدها، ويتكلم معها، ويسمع أصواتها، ويرى أشكالها، ثم لا تكون موجودة في الخارج، جاز أيضاً في كل هذه الأشياء التي نراها ونسمعها من صور الناس والجبال والبحار وأصوات الرعود، أن لا يكون لشيء منها وجود في الخارج؛ بل يكون محض خيال ومحض الصور المرتسمة في الحس المشترك، **ومعلوم أن القول به محض السفسطة!**»[(٣)]، ثم بيَّن أن الحامل لهم على هذا القول هو إنكار الملائكة والجن، فقال: «واعلم أن الذي حمل هؤلاء الفلاسفة على ذكر هذه العلل والأسباب؛ **إطباقهم على إنكار الملائكة، وعلى إنكار الجن**. وقد عرفت أنه ليس لهم فيه دليل، وهذا ما يوجب القول بالسفسطة، كان هذا القول في **غاية الفساد والبطلان**»[(٤)]

---

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٤٣٥).

(٢) انظر فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، للزركان (ص٥٥٤ ـ ٥٥٨)، وآراء فخر الدين الرازي في النبوة والرسالة، لأحلام الوادي (ص٢٧٢ ـ ٢٧٤).

(٣) المطالب العالية (٨/ ١٣٤).

(٤) المطالب العالية (٨/ ١٣٥).

لكنه مع مخالفته لقول الفلاسفة انتهى إلى ما هو قريب من قولهم، فقال: «والحق أن هذا الباب يحتمل **وجوهاً كثيرة**:

فأحدها: أنا قد بيّنا: أن النفوس الناطقة أنواع كثيرة، وطوائف مختلفة، ولكل طائفة منها روح فلكي، هو العلة لوجودها وهو المتكفل بإصلاح أحوالها، وذلك الروح الفلكي كالأصل والمعدن والينبوع بالنسبة إليها، وسميناه **بالطباع التام**، فلا يمتنع أن يكون الذي يريها في المنامات تارة، وفي اليقظة أخرى، وعلى سبيل الإلهام ثالثاً، هو ذلك الطباع التام، ولا يمتنع كون ذلك الطباع التام قادراً على أن يتشكل بأشكال مختلفة، بحسب كل جسم مخصوص، هو آلته في جميع أعماله.

وثانيها: أن نثبت طوائف الملائكة، وطوائف الجن، ونحكم بكونها قادرة على أن تأتي بأعمال مخصوصة وعندها يظهرون للبشر، وعلى أعمال أخرى عندها يحتجبون عن البشر.

والقول بهذا أولى من القول بالتزام السفسطة، فهذا ما نقوله في هذا الباب»[١]

وفي هذا النص يبيِّن الرازي أن النبوة وتلقي الوحي يمكن أن تُفسَّر تفسيراً فلسفيّاً من دون إنكار الملائكة والجن، ولا إنكار ملاقاة النبي للمَلَك ومشاهدته والسماع منه؛ وذلك من خلال الطريقة التي يسير عليها في تفسير كثير من القضايا على طريقة الفلاسفة دون التزام بما يعلم بطلانه من مذهبهم.

وهذا التفسير الذي سار عليه منطلق من نفس موقفه من تأثير غير الله في العالم؛ فإنه أجاز ـ كما تقدم ـ أن يكون للأرواح البشرية تأثير، وتأثيرها يكون بواسطة القوة المودعة في الأرواح العلوية إذا اتصلت بها اتصالاً قويّاً؛ فتأثير هذا الإنسان ليس لأنه قادر على التأثير بذاته، وإنما لأن له روحاً علويّاً هو المتصرف في أمره وهي التي يسميها الطباع التام؛ فإذا قوي اتصاله بتلك الروح تصرف بما تتصرف به تلك الروح فيكتسب القوة منها، وبهذا فسَّر تأثير

---

(١) المطالب العالية (٨/ ١٣٦).

الساحر والعائن ونحوهم كما سبق، وبه يفسر تلقي النبي عن المَلَك هنا، ويفهم من كلامه في الوجه الأول أن روح النبي الذي يتصل به (الطباع التام) هو الملَك لأن النبي يتلقى منه ما يتلقاه من الملَك[1]، والفرق بين قوله هذا وبين قول الفلاسفة: أن الفلاسفة جعلوا ذلك محض خيال، وأن الصور التي يراها النبي ليست موجودة في الخارج، والرازي يقرر في هذا الوجه أن ثمت اتصالاً حقيقياً بين النبي وبين الطباع التام كما سمّاه وأنه يتلقى منه حقيقة.

ولكن نظرية الطباع التام نفسها مبنية على مثل ما بني عليه قول الفلاسفة من أن المدبر لهذا العالم السفلي وهو العالم العلوي، وقد تأثر فيها بأبي البركات البغدادي[2]، ونقلها أيضاً عن أصحاب الطلسمات، فقال: «اعلم: أن كل كمال يحصل للحيوان فهو أثر من آثار تلك العلة. فلهذا السبب سمَّى أصحاب الطلسمات تلك الأرواح التي هي المبدأ لهذه الطوائف من النفوس البشرية، بـ**الطباع التام**؛ لأن تلك الصفة في ذلك الشيء الذي هو الأصل تامة كاملة»[3]

وهذا التفسير هو من جنس ما ذكره في الفائدة من الدعاء؛ وهو محاولة لبيان هذا الأمر على الطريقة التي يقبل بها الفلاسفة؛ ولذلك يلاحظ في السياق السابق تكرار كلمة (لا يمتنع)، وقد أشار إلى «أن الحق أن هذا النوع من الكلام ليس فيه إلا بيان **مجرد الاحتمال**، ثم إن اتفق لأرباب المكاشفات وأصحاب المشاهدات، تجارب تقوي هذا الاحتمال قوي الاعتقاد فيه، وإلا فهي في حيِّز الإمكان»[4]

ومع غلط الرازي في جعل هذا الأمر محتملاً، مع أنه لم يرد به الوحي، وأن قبوله متوقف على ثبوته بالتجربة عند أرباب المكاشفات؛ إلا أن رفضه

---

(١) انظر فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، للزركان (ص٥٥٧).

(٢) انظر: المعتبر في الحكمة، لأبي البركات البغدادي (٢/ ٣٩١)، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، للزركان (ص٥٥٨).

(٣) المطالب العالية (٧/ ٢٦٦)، وانظر: (٧/ ١٤٢).

(٤) المطالب العالية (٧/ ٢٦٧).

لقول الفلاسفة المؤدي لإنكار الملائكة والجن وملاقاة النبي للمَلَك مما يحمد له.

ولو اكتفى بالوجه الثاني وهو أنه لا مانع من ملاقاة النبي للملَك حقيقة؛ لأن من طبيعة الملَك القدرة على التشكل بالأشكال المختلفة فيراه النبي في الهيئة التي يمكن للإنسان أن يراه فيها، ويختفي عنه في الهيئة التي لا يمكن للبشر أن يروه فيها؛ لكفى في بيان المقصود، وكان أولى من الدخول في إشكالات أخرى.

ويلاحظ مما سبق: أن الرازي في كتبه المتأخرة يرى أن النبوة والوحي يمكن أن تفسَّر تفسيراً فلسفيّاً، دون التزام بالأصول الفلسفية التي تناقض أصوله الكلامية، وهذا هو معنى جمعه بين هذا التفسير، وبين التفسير الشرعي لحقيقة النبوة والوحي.

فتراه في «التفسير» مثلاً يبيِّن حقيقة الوحي بمقتضى دلالة النصوص، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١]، بيّن أن الوحي إنما هو اصطفاء من الله تعالى يختص به أنبياءه فقال: «اعلم: أنه تعالى لما بيَّن كمال قدرته وعلمه وحكمته أتبعه ببيان أنه **كيف يخص أنبياءه** بوحيه وكلامه»، ثم بيَّن طريقة حصول ذلك الوحي بأنه لا يكون «إلا على أحد ثلاثة أوجه: إما على الوحي وهو الإلهام والقذف في القلب أو المنام، كما أوحى الله إلى أم موسى، وإبراهيم عليه السلام في ذبح ولده. وإما على أن يسمعه كلامه من غير واسطة مبلغ، وهذا أيضاً وحي بدليل أنه تعالى أسمع موسى كلامه من غير واسطة مع أنه سماه وحياً كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ ۝١٣﴾ [طه: ١٣]، وإما على أن يرسل إليه رسولاً من الملائكة فيبلغ ذلك المَلَك ذلك الوحي إلى الرسول البشري، فطريق الحصر أن يقال: وصول الوحي من الله إلى البشر إما: أن يكون من غير واسطة مبلغ، أو يكون بواسطة مبلغ؛ وإذا كان الأول وهو أن يصل إليه وحي الله لا بواسطة شخص آخر فهاهنا إما أن يقال: إنه لم يسمع عين كلام الله أو يسمعه.

أما الأول: وهو أنه وصل إليه الوحي لا بواسطة شخص آخر وما سمع عين كلام الله فهو المراد بقوله: ﴿إِلَّا وَحْيًا﴾.

وأما الثاني: وهو أنه وصل إليه الوحي لا بواسطة شخص آخر ولكنه سمع عين كلام الله فهو المراد من قوله: ﴿أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾.

وأما الثالث: وهو أنه وصل إليه الوحي بواسطة شخص آخر فهو المراد بقوله: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾»[1]

فالوحي عند الرازي خطاب من الله إلى رسوله، وهو اصطفاء، يحصل بأحد الطرق الثلاثة: إما أن يكون بالإلهام الذي يقذفه الله في قلب النبي، أو بالمخاطبة مباشرة كما حصل لموسى عليه السلام، أو بواسطة المَلك.

ويشرح طريقة حصول الوحي الذي يكون بواسطة الملَك، بأنه: «يتم بأركان **أربعة**[2]:

فأولها: المرسل وهو الله تبارك وتعالى، فلهذا أضاف إلقاء الوحي إلى نفسه فقال: ﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ﴾ [غافر: ١٥].

والركن الثاني: الإرسال والوحي وهو الذي سماه بـ﴿ٱلرُّوحَ﴾.

والركن الثالث: أن وصول الوحي من الله تعالى إلى الأنبياء لا يمكن أن يكون إلا بواسطة الملائكة، وهو المشار إليه في هذه الآية بقوله: ﴿مِنْ﴾ فالركن الروحاني[3] يسمى أمراً، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤].

والركن الرابع: الأنبياء الذين يلقي الله الوحي إليهم وهو المشار إليه بقوله: ﴿عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ ﴿١٥﴾﴾ [غافر: ١٥].

والركن الخامس: تعيين الغرض والمقصود الأصلي من إلقاء هذا الوحي إليهم، وذلك هو أن الأنبياء عليهم السلام يصرفون الخلق من عالم الدنيا إلى

---

(١) التفسير الكبير (٢٧/ ٦١١).

(٢) هكذا (أربعة)، وذكر خمسة أركان.

(٣) سبق في المبحث الأول من هذا الفصل بيان الأثر الفلسفي عليه في الملائكة (ص٢٨٦).

عالم الآخرة»[1]

فالنبوة والوحي عنده قائمة على عملية الإرسال ونزول المَلَك على النبي كما دل عليه الشرع، وليست قائمة على أن نفس النبي هي التي تصعد فيفيض عليها الوحي دون أن يكون هناك ملك حقيقة ومخاطبة حقيقية كما يقول الفلاسفة، ولذلك يستدل على إمكان صعود النبي ﷺ ليلة الإسراء والمعراج بحصول ذلك من الملَك عند نزوله بالوحي، فيقول: «فإن كان القول بمعراج محمد ﷺ في الليلة الواحدة ممتنعاً في العقول، **كان القول بنزول جبريل عليه الصلاة والسلام من العرش إلى مكة في اللحظة الواحدة** ممتنعاً، ولو حكمنا بهذا الامتناع **كان ذلك طعناً في نبوة جميع الأنبياء** عليهم الصلاة والسلام، والقول بثبوت المعراج فرع على تسليم جواز أصل النبوة؛ فثبت أن القائلين بامتناع حصول حركة سريعة إلى هذا الحد، يلزمهم القول بامتناع نزول جبريل عليه الصلاة والسلام في اللحظة من العرش إلى مكة، ولما كان ذلك باطلاً كان ما ذكروه أيضاً باطلاً»[2]، فإبطال الإسراء والمعراج لا يمكن إلا بإبطال نزول جبريل حقيقة وهذا إبطال للنبوة، كما هو قول الفلاسفة الذين جعلوا حقيقة الوحي هي صعود نفس النبي وخالفوا بذلك المسلمين، وفي ذلك يقول: «فإن قالوا: نحن لا نقول: إنَّ جبريل عليه الصلاة والسلام جسم ينتقل من مكان إلى مكان، وإنما نقول: المراد من نزول جبريل عليه السلام هو زوال الحجب الجسمانية عن روح محمد ﷺ حتى يظهر في روحه من المكاشفات والمشاهدات بعض ما كان حاضراً متجليّاً في ذات جبريل عليه الصلاة والسلام.

قلنا: **تفسير الوحي بهذا الوجه هو قول الحكماء**، فأما جمهور المسلمين فهم مقرون بأن جبريل عليه الصلاة والسلام جسم وأن نزوله عبارة عن انتقاله من عالم الأفلاك إلى مكة، وإذا كان كذلك كان الإلزام المذكور قويّاً»[3]

---

(١) التفسير الكبير (٢٧/ ٤٩٩).

(٢) التفسير الكبير (٢٠/ ٢٩٣).

(٣) التفسير الكبير (٢٠/ ٢٩٣ ـ ٢٩٤).

فهو يرى أنه يلزم من قول الفلاسفة القدح في أصل النبوة، كما يرى أنه مخالف لقول جمهور المسلمين.

والنصوص الدالة على هذا المعنى عند الرازي كثيرة، ولا حاجة للإطالة بذكرها، وبالجملة فما يقوم به الرازي في مباحث النبوات من كتبه ومناقشة المنكرين للنبوة فإنه ينطلق من الإقرار بالنبوة على المفهوم الإسلامي للنبوة والوحي[1]

ويتلخص مما سبق: أن الذي استقر عليه أمر الرازي هو تفسير الوحي والنبوة بالمفهوم الشرعي بأنواعه التي تقدم نقلها، وأنه مع ذلك يرى **إمكان** تفسيرها تفسيراً فلسفيّاً بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى ما يراه محظوراً من القدح في الربوبية، وإنكار الملائكة، ونزول جبريل حقيقة، وأنه في «المباحث المشرقية» نقل قول الفلاسفة ولم يعارضه؛ لكنه عارضه بعد ذلك.

ثانياً: خصائص النبي:

يقوم موقف الفلاسفة من خصائص النبي على أنَّ ما يقع للنبي من الوحي، وما يقع على يديه من المعجزات؛ يكون من قدرة النبي واكتسابه، وفق القوانين الطبيعية، وليس أمراً خارجاً عن السنن الكونية اختص الله به النبي ليكون دليلاً على صدقه كما هي حقيقته الشرعية.

وموقفهم هذا تخريج لهذه الظاهرة على أصولهم الوجودية ـ كما تقدم ـ فهم مضطرون لهذا التفسير حتى يسلم منهجهم.

وأما الرازي فإنه ـ كما تقدم ـ لا يوافقهم على هذا الأصل الوجودي الذي بنوا عليه هذه النظرية، ولكنه معجب بطريقتهم الفلسفية، ويرى أنها طريقة عقلية مناسبة لفلسفة الحقائق الدينية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو يقترب معهم في الأصل النفسي للنبوة القائم على ترقي النفس في الكمالات كما سبق.

---

(١) انظر فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، للزركان (ص٥٥٤ ـ ٥٥٨)، وآراء فخر الدين الرازي العقدية في النبوة والرسالة، لأحلام الوادي (ص١٦٤ ـ ٣٤١)، ومنهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، لخديجة حمادي (٢/ ٨٤٠ ـ ٨٤٨).

وبسبب ذلك جاء كلام الرازي في خصائص النبي مضطرباً جدّاً؛ لأنه يريد أخذ الطريقة الفلسفية دون مضمونها الذي يناقض أصوله الوجودية.

فوافق الفلاسفة في الانطلاق من الضرورة النفسية القائمة على أن الإنسان له قوتان، تتعلق إحداهما بالعلم والتصور، وتتعلق الأخرى بالعزم والإرادة، والأولى تسمى قوة نظرية، والثانية تسمى قوة عملية، ولكن الفلاسفة لمَّا كان الاطلاع على الغيب والتأثير في العالم ليس متعلقاً بإرادة قادر مختار؛ لا بد أن يكون من فعل النبي نفسه طرداً لأصلهم الوجودي، فكان الحلُّ هو أن يجعلوا للنبي الكمال في القوتين، وبذلك يتجاوز القدرة البشرية فيكون قادراً بذاته على الاطلاع على الغيب من الناحية النظرية، وعلى التأثير في هيولى العالم من الناحية العملية، وهذا هو الفرق عندهم بينه وبين غيره من البشر[1].

وأما الرازي فإنه انطلق من نفس الفكرة التي تقوم على كمال النبي في القدرتين، لكنه لا يمكنه موافقتهم في تجاوز النبي لقدرته الطبيعية بناء على موقفه من خلق الله تعالى لكل شيء، فحاول الأخذ بطريقتهم دون معارضة أصوله، فيأخذ بتعبيراتهم وألفاظهم، ويفسرها بما لا يخرج عن أصوله.

وهاتان القوتان (النظرية والعملية) وإن كانتا موجودتين فإن الله تعالى هو الذي خلق الإنسان على تلك الطبيعية، وجعل لها حدوداً لا يتجاوزها وفق سننه الكونية سواء ما يتعلق بالتصور أو ما يتعلق بالإرادة[2]، والرازي لا يبعد عن هذا المعنى كثيراً، وإن كان تعبيره ليس محكماً في كثير من الأحوال.

ومن خلال ما سبق نفهم مقصود الرازي فيما يذكره مما قد يفهم منه الموافقة المطلقة لكلام الفلاسفة، فهو كثيراً ما يكرر تعبيراتهم ويقصد بها معنى وفق أصوله، دون الذي يقصدونه هم، فكثيراً ما يقرر أن كمال الإنسان بكمال

---

(١) وإن كانوا يجعلون كل مَن تصدر عنهم الخوارق من السحرة والكهنة ونحوهم قادرين على ما يقع على أيديهم من خوارق كما سبق في تأثير السحر في المبحث الثاني من الفصل الثاني (ص١٩٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٤/٣٢).

القوة النظرية والقوة العملية، فيقول: «واعلم: أن كمال حال الإنسان في أمرين: في أن يعرف الحق لذاته، والخير لأجل العمل به، وبعبارة أخرى: للنفس الإنسانية قوتان، نظرية وعملية، والله تعالى أنزل الكتاب على محمد ﷺ ليكون سبباً لتكميل الخلق في هاتين القوتين، فقوله: ﴿يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [الجمعة: ٢] إشارة إلى كونه مبلغاً لذلك الوحي من عند الله إلى الخلق، وقوله: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾ إشارة إلى تكميل القوة النظرية بحصول المعارف الإلٰهية»[١]

فبيَّن أنَّ الهدف من النبوة تكميل هاتين القوتين، وبيَّن أن الكمال يكون من الناحية النظرية بأن يعرف الحق لذاته، ومن الناحية العملية بأن يعرف الخير لأجل العمل به.

ويؤكد هذا المعنى، ويزيده إيضاحاً ـ في نصٍّ آخر ـ فيقول: «اعلم: أن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته، والخير لأجل العمل به، والمراد منه: أن كمال حاله محصور في **أمرين**:

أحدهما: أن تصير قوته النظرية كاملة بحيث تتجلى فيها صور الأشياء وحقائقها تجلياً كاملاً تامّاً، مبرأ عن الخطأ والزلل.

والثاني: أن تصير قوته العملية كاملة بحيث يحصل لصاحبها ملكة، يقدر بها على الاتيان بالأعمال الصالحة»[٢]

وهذا معنىً قد لا يكون فيه كبير إشكال وهو عام في كل إنسان، إلا في قوله: «مبرأ عن الخطأ والزلل» فهذا هو العصمة التي لا تكون إلا للنبي، وبذلك لا يكون هذا الكمال حاصلاً في حق غير النبي؛ لكن الرازي حين يبيِّن مراتب الناس في الكمال والنقصان يجعل كاملين من غير الأنبياء، ويجعل الفرق بينهم وبين الأنبياء: أن الأنبياء عندهم قدرة على تكميل الناقصين بخلاف من دونهم من الكاملين، فيقسم الناس بهذا الاعتبار «إلى **ثلاثة أقسام**:

---

(١) التفسير الكبير (٩/ ٤١٩).

(٢) المطالب العالية (٨/ ١٠٤).

أحدها: الذين يكونون ناقصين في هذه المعارف وفي هذه الأعمال، وهم عامة الخلق وجمهورهم.

ثانيها: الذين يكونون **كاملين** في هذين المقامين، إلا أنهم لا يقدرون على علاج الناقصين، **وهم الأولياء**.

وثالثها: الذين يكونون **كاملين في هذين المقامين، ويقدرون أيضاً على معالجة الناقصين**، ويمكنهم السعي في نقل الناقصين من حضيض النقصان إلى أوج الكمال، وهؤلاء هم الأنبياء عليهم السلام، فهذا التقسيم معلوم مضبوط»[١]

وفي هذا التقرير **سؤالان**:

الأول: ما هو الكمال الذي يحصل للأولياء كما يحصل للأنبياء؟

الثاني: ما معنى قدرة الأنبياء على تكميل الناقصين التي لا يقدر عليها غيرهم؟

أما الأول فيبدأ الرازي الجواب عنه ببيان «أن درجات الكمال والنقصان في القوة النظرية والعملية كأنها غير متناهية بحسب الشدة والضعف والقلة والكثرة، وذلك معلوم بالضرورة»[٢]، ويرتب على ذلك «أن النقصان والكمال وإن كان شاملاً للخلق، عامّاً فيهم؛ إلا أنه لا بد وأن يوجد فيهم **شخص كامل** بعيد عن النقصان»[٣]؛ وهذا يدل على أن **النبي أكمل الكاملين**، وهو ما يعني أنه في درجة عالية من الكمال لم يصل إليها الأولياء.

لكنه وقع في إشكال آخر وهو ما ينسبه لهؤلاء الأولياء من الكمال، ويعتمد في ذلك على التفاوت الحاصل بين المخلوقات وأن بعضها أشرف من بعض، فيرتب على ذلك أن كل صنف من الناس لا بد أن يحصل فيهم شخص هو أكملهم، ثم يرتب على هذا ضرورة أن يكون في كل دورٍ شخصٌ هو الأكمل، ويجعل هذا هو معنى (قطب العالم) عند الصوفية و(الإمام المعصوم) و(صاحب الزمان) عند الشيعة الإمامية!

---

(١) المطالب العالية (٨/ ١٠٤).

(٢) المطالب العالية (٨/ ١٠٤).

(٣) المطالب العالية (٨/ ١٠٤ ـ ١٠٥).

وفي ذلك يقول: «صريح العقل يشهد بأن الحيوان جنس تحته أنواع كثيرة وأشرفها هو الإنسان، وأيضاً: فالإنسان تحته أصناف مثل: الزنج والهند والعرب والروم والإفرنج والترك، ولا شك أن أفضل أصناف الإنسان وأقربهم إلى الكمال سكان وسط المعمورة... ثم إنَّ هذا الصنف من الناس مختلفون أيضاً في الكمال والنقصان، ولا شك أنه يحصل فيهم شخص هو أفضلهم وأكملهم؛ فعلى هذا ثبت: أنه لا بد وأن يحصل في كل دور شخص هو أفضلهم وأكملهم في القوة النظرية والعملية، ثم إنَّ الصوفية يسمونه بقطب العالم، **ولقد صدقوا فيه**، وإنه لما كان الجزء الأشرف من سكان العالم الأسفل هو الإنسان الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الأنوار القدسية من عالم الملائكة، وحصلت له القوة العملية التي يقدر بها على تدبير العالم الجسماني على الطريق الأصلح والسبيل الأكمل، ثم إنَّ ذلك الإنسان هو أكمل الأشخاص الموجودين في ذلك الدور؛ كان المقصود الأصلي لهذا العالم العنصري: هو وجود ذلك الشخص، ولا شك أن المقصود بالذات هو الكامل، وأما الناقص فإنه يكون مقصوداً بالعرض، فثبت: أن ذلك **الشخص هو الكامل**، وثبت: أن ذلك الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري، وما سواه كالتبع له، وجماعة من الشيعة الإمامية يسمونه بالإمام المعصوم، وقد يسمونه بصاحب الزمان ويقولون بأنه غائب، **ولقد صدقوا في الوصفين أيضاً**؛ لأنه لما كان خالياً عن النقائص التي هي حاصلة في غيره، كان معصوماً من تلك النقائص، وهو أيضاً صاحب الزمان؛ لأنا بيّنا: أن ذلك الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان، وما سواه فالكل أتباعه، وهو أيضاً غائب عن الخلق؛ لأن الخلق لا يعلمون أن ذلك الشخص هو أفضل أهل هذا الدور وأكملهم، وأقول: ولعله لا يعرف ذلك الشخص أيضاً أنه هو أفضل أهل الدور لأنه وإن كان يعرف حال نفسه إلا أنه لا يمكنه أن يعرف حال غيره، فذلك الشخص لا يعرفه غيره، وهو أيضاً لا يعرف نفسه، فهو كما جاء في الأخبار الإلٰهية أنه تعالى قال: «أوليائي تحت قبابي، لا يعرفهم غيري»[1]،

---

(١) لم أقف عليه مُسندًا، وقد ذكره الغزالي في إحياء علوم الدين (٨/ ٥٧٦).

فثبت بهذا: أن كل دور لا بد أن يحصل فيه شخص موصوف بصفات الكمال»[1]

أراد الرازي في النص السابق بيان حقيقة الكمال والنقصان في الإنسان، فانتهى إلى التلفيق بين نظريات عند عدد من الاتجاهات جعلها بمعنى واحد ليؤكِّد بها المعنى الذي يريد أن يصل إليه، ليكون معنىً مشهوراً معروفاً عند الطوائف على اختلاف توجهها!

وفكرة الإمام المعصوم عند الشيعة، والإنسان الكامل عند الصوفية، وإن كان بينها تقارب في أصل الفكرة إلا أن بينهما اختلافاً كبيراً في حقيقة كلٍّ منهما، وهل يمكن أن يتحقق هذا الوصف في كل أحد أم في جنس معين إلى غير ذلك مما لا يتسع المجال لذكره هنا[2]

والرازي يريد أن يأخذ هذا التوافق في أصل الفكرة ليجعله دليلاً على ما يريد تقريره باعتباره أمراً مشهوراً متفقاً عليه في الجملة، ويلاحظ هنا أنه تجاوز الطريقة الفلسفية إلى طرق أخرى ـ وإن كانت تقارب الطريقة الفلسفية ـ وهذا كله يدل على أنَّ مقصود الرازي هو تأكيد المعنى المقصود بكل ما يمكن كما هي طريقته في الاستدلال على ما يريد بكل ما يمكن أن يكون دليلاً دون أن يهتم بما قد يلزم عليه إشكالات أخرى!

كما وقع له هنا فإنه نسب إلى ذلك الشخص الذي جعله إنساناً القدرة على استفادة الأنوار القدسية من الملائكة، والقدرة على تدبير العالم الجسماني؛ بل جعله هو المقصود الأصلي لهذا العالم! وهذا الشخص هو الولي ولا يعرف الناس أنه هو أكملهم، وهو لا يعرف أنه أكمل الناس، بل الله وحده هو العالم بذلك.

وهذا الكلام كله مجرد افتراضات لا تقوم على دليل، انتهى فيها الرازي إلى رفع الأولياء إلى منزلة عالية هي الكمال البشري عنده، خالف فيه كثيراً من

---

(١) المطالب العالية (٨/ ١٠٥ ـ ١٠٦).

(٢) انظر: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، لطف الله خوجة (ص٤٧٢ ـ ٤٩٠).

تقريراته الأخرى، بسبب استغراقه في هذه القضية ومحاولة استقصاء الأدلة عليها.

ويلاحظ فيما سبق أنه لم يجعل فرقاً بين الأنبياء والأولياء إلا قدرة الأنبياء على تكميل الناقصين بخلاف الأولياء، ومعنى هذا: أنه سوَّى بين الأنبياء والأولياء من جهة الكمال؛ لكنه في نفس السياق عاد مرة أخرى ليثبت أن الأنبياء أكمل من الأولياء حتى من جهة الكمال، بنفس الطريقة التي شرح بها الكمال في الولي، فقال: «ثم لا بد أن يحصل في هذه الأدوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص واحد يكون هو أفضل كل أولئك الذين كل واحد منهم صاحب دوره، وفريد عصره، وذلك الدور المشتمل على مثل ذلك الشخص، إنما لا يوجد في ألف سنة أو أكثر أو أقل إلا مرة واحدة، فيكون **ذلك الشخص هو الرسول الأعظم والنبي المكرم** وواضع الشرائع والهادي إلى الحقائق. . . . **فهذا كلام معقول مرتب على الاستقراء الذي يفيد القطع واليقين**»، ويبيِّن فرقاً آخر وهو «أن ذلك الشخص الذي هو أكمل الكاملين وأفضل الفضلاء العلماء يكون في آخر الأفق الأعلى من الإنسانية. . . **فوجب أن يكون متصلاً بعالم الملائكة مختلطاً بهم**، ولما كان من خواص عالم الملائكة البراءة من العلائق الجسمية والاستيلاء على عالم الأجسام والاستغناء في أفعالها عن الآلات الجسمانية؛ كان هذا الإنسان موصوفاً بما يناسب هذه الصفات فيكون قليل الالتفات إلى الجسمانيات، قوي التصرف فيه، شديد الانجذاب إلى عالم الروحانيات؛ فتكون **قوتُه النظرية مستكمَلَةً بأنواع الجلايا القدسية والمعارف الإلٰهية**، وتكون **قوته العملية مؤثرة في أجسام العالم بأنواع التصرفات وذلك هو المراد بالمعجزات**»[١]

ومن خلال النصوص السابقة يظهر اضطراب الرازي في تقرير هذا المعنى؛ فهو أولاً جعل الفرق بين النبي والولي هو القدرة على تكميل الناقصين، ثم لما أراد بيان الكمال جعل النبي أكمل الأولياء وجعله أعظم

---

(١) المطالب العالية (٨/ ١٠٧).

منهم حتى في الكمال، وفي آخر النص السابق يعود ليفسر قدرة النبي والمعجزات على طريقة الفلاسفة!

ثم بعد ذلك يركب على آخر ما قرره معنى تكميل الناقص، فيقول: «ثم بعد الفراغ من هذين المقامين تكون قوته الروحانية **مؤثرة في تكميل أرواح الناقصين في قوتي النظر والعمل**»(١)

وبهذا يجيب عن **السؤال الثاني**، وهو: **ما معنى قدرة الأنبياء على تكميل الناقصين التي لا يقدر عليها غيرهم؟**

فجعل القدرة هي تأثير قوى النبي الروحية على أرواح الناقصين.

وهذا على الطريقة الفلسفية في مسألة التأثير، لكن يبقى السؤال: ماذا يقصد بالتأثير هنا هل هو المستقل الذي يقصده الفلاسفة أم تأثير آخر خاص بالرازي وفق أصوله التي سبقت؟

هذا ما يتبين حينما أراد تأكيد نفس المعنى بالآيات القرآنية، فقال: «ثم لما بيَّن كمال حاله في هذين المقامين؛ أتبعه بأن أمره بأن يشتغل **بتكميل الناقصين، وإرشاد المحتاجين**، فقال: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ ۝٩﴾ [الأعلى: ٩]، فقوله: ﴿فَذَكِّرْ﴾، **أمر له بإرشاد الناقصين**، وقوله: ﴿إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ ۝٩﴾ تنبيه أنه ليس كل من سمع ذلك التذكر انتفع»(٢)، فحقيقة تكميل الناقصين إذن: **هي إرشادهم**، ومع ذلك قد لا يتحقق لهم الكمال؛ لأنه ليس كل من سمع تذكر، ويؤكِّد حدود قدرة النبي في قوله تعالى: «﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ۝٩٣﴾ [الإسراء: ٩٣]؛ يعني: كون الشخص إنساناً موصوفاً بالرسالة، معناه: **كونه كاملاً في قوته النظرية والعملية، وقادراً على معالجة الناقصين في هاتين القدرتين**، وليس من شرط حصول هذه الصفة، كونه قادراً على الأحوال التي طلبتموها مني»(٣)، فقدرته محصورة، ويقول مؤكِّداً أنَّ معنى النبوة هو

---

(١) المطالب العالية (٨/ ١٠٧).

(٢) المطالب العالية (٨/ ١١٠ ـ ١١١).

(٣) المطالب العالية (٨/ ١١٣ ـ ١١٤).

تكميل الناقصين: «فلما بعث الله ﷻ محمداً ﷺ وقام يدعو الخلق إلى الدين الحق؛ انقلبت الدنيا من الباطل إلى الحق، ومن الكذب إلى الصدق، ومن الظلمة إلى النور، وبطلت هذه الكفريات، وزالت هذه الجهالات في أكثر بلاد العالم وفي وسط المعمورة، وانطلقت الألسن بتوحيد الله تعالى، واستنارت القلوب بمعرفة الله تعالى، ورجع الخلق من حب الدنيا إلى حب المولى بقدر الإمكان، **وإذا كان لا معنى للنبوة إلا تكميل الناقصين في القوة النظرية وفي القوة العملية**، ورأينا أن ما حصل من هذا الأثر بسبب مقدم محمد ﷺ **أكمل وأكثر** مما ظهر بسبب مقدم موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام؛ علمنا أنه كان سيد الأنبياء وقدوة الأصفياء»[(١)]

فتفاضل الأنبياء إذن على هذا الأساس، وفي ذلك يقول أيضاً: «ولما كانت القدرة على نقل الناقصين من درجة النقصان إلى درجة الكمال مراتبها مختلفة ودرجاتها متفاوتة، لا جرم كانت **درجات الأنبياء في قوة النبوة مختلفة**»[(٢)]، ويقول: «ولما كانت مراتب النقصان والكمال ومراتب الإكمال والإضلال غير متناهية بحسب الكمية والكيفية؛ لا جرم **كانت مراتب الولاية والحياة غير متناهية** بحسب الكمال والنقصان، **فالولي هو الإنسان الكامل الذي لا يقوى على التكميل، والنبي هو الإنسان الكامل المكمِّل**، ثم قد تكون قوته الروحانية النفسانية وافية بتكميل إنسانين ناقصين، وقد تكون أقوى من ذلك فيفي بتكميل عشرة ومائة، وقد تكون تلك القوة قاهرة قوية تؤثر تأثير الشمس في العالم فيقلب أرواح أكثر أهل العلم من مقام الجهل إلى مقام المعرفة، ومن طلب الدنيا إلى طلب الآخرة، وذلك مثل روح محمد ﷺ، فإن وقت ظهوره كان العالم مملوءاً من اليهود وأكثرهم كانوا مشبهة، ومن النصارى وهم حلولية، ومن المجوس، وقبح مذاهبهم ظاهر، ومن عبدة الأوثان، وسخف دينهم أظهر من أن يحتاج إلى بيان؛ فلما ظهرت دعوة محمد ﷺ سرت قوة

---

(١) المعالم في أصول الدين (ص٧٣).

(٢) التفسير الكبير (١٧/ ٢٦٧).

روحه في الأرواح فقَلَب أكثر أهل العالم من الشرك إلى التوحيد، ومن التجسيم إلى التنزيه، ومن الاستغراق في طلب الدنيا إلى التوجه إلى عالم الآخرة، **فمن هذا المقام ينكشف للإنسان مقام النبوة والرسالة**»[١]

وعلى ما تقدم يكون الفرق الذي جعله بين الأولياء والأنبياء هو مجرد الإرشاد، فالأنبياء يرشدون بخلاف الأولياء، وعلى هذا سيلتبس على الناس أمر الولي إذا دعا الناس إلى الخير وحذرهم من الشر، فلا يفرقون بينه وبين النبي!

لكنه ـ مع ذلك ـ ذكر فرقاً حقيقيّاً هو أن النبي له الكمال في كل الصفات البشرية، ولم يصل لصفاته أحد من البشر، كما تبين مما سبق.

ويبقى أن الاضطراب في كلامه حاصل، فتارة يجعل قدرة النبي على تكميل الناقصين هي مجرد الهداية والإرشاد، وبهذا لا يكون فرق بين النبي وغيره من الدعاة، وقد يؤثر الداعية فيسلم على يده أكثر ممن أسلم على أيدي النبي، فيكون بهذا المعنى أكمل من النبي!

وتارة يجعل قدرة النبي على تكميل الناقصين كون روحه مؤثرة في أرواحهم، وهذا هو نفس التفسير الفلسفي لحصول الخوارق!

والذي أوقعه في هذا ـ والله أعلم ـ هو ما سبقت الإشارة إليه من إعجابه بالطريقة الفلسفية في الترتيب العقلي وبناء النتائج على المقدمات، مع علمه ببطلان نسبة التأثير الذاتي للنبي؛ فأراد الجمع بين الأمرين فيريد أن يجعل قدرة النبي مؤثرة على الطريقة الفلسفية، ويريد مع ذلك أن يجعل الله هو المؤثر الحقيقي في هداية الناس إلى الحق، وليس كل من دعاه النبي تذكر! فيأتي بكلام متناقض مضطرب!!

ولقد كان وصف الإمام ابن تيمية له دقيقاً حين قال: «والرازي كلامه في النبوة متردد بين نبوة الفلاسفة ونبوة أصحابه»[٢]

---

(١) التفسير الكبير (١٩/ ٧٥ ـ ٧٦).

(٢) النبوات، لابن تيمية (٢/ ٩٤١).

والخلاصة مما سبق: أن الرازي أخذ فكرة القوة النظرية وركب منها أقوالاً مضطربة، تارة يوافق فيها الفلاسفة، وأخرى يلفِّق بين أقوال الطوائف، والذي حمله على كل ذلك هو محاولة إثبات النبوة بطريقة أخرى قال: إنها أقوى من طريقة المعجزات، وهي قريبة من إثبات النبوة:

١ ـ بأحوال النبي التي عرف بها هرقل صدق النبي ﷺ لما سأل أبا سفيان عن حال النبي[(١)]، وما عرفته به خديجة رضي الله عنها أن الله لا يخزيه أبداً[(٢)]

٢ ـ إثباتها بطبيعة ما يدعو إليه التي عرف بها ورقة بن نوفل أن ما جاء به موافق للناموس الذي جاء به موسى[(٣)]، وعرف بها النجاشي أن الذي جاء به محمد ﷺ والذي جاء به عيسى ليخرج من مشكاة واحد[(٤)][(٥)]

لكنه قرر حال النبي بهذه الطريقة الفلسفية، ولو استعمل الطريقة الصحيحة التي استدل بها هؤلاء لحقق المقصود دون أن يقع فيما وقع فيه.

والمقصود هنا: أن الرازي **تأثر بالفلاسفة في كثير مما يتعلق بالنبوة، وخاصة ما يتعلق بخواص النبي التي تعتمد على الجانب النفسي**، ومع ذلك لم يصل إلى الخروج التام عن أصوله التي سبق بيانها، ولذلك لم يوافق الفلاسفة في الخاصية المتعلقة بالمتخيلة.

موقف الرازي من دعوى اكتساب النبوة:

ولا بد هنا من الإشارة إلى الفرق الجوهري بين الرازي والفلاسفة فيما يتعلق بالجانب النفسي، وهو أن الفلاسفة جعلوا تحصيل النبي لكمال القوتين

---

(١) كما في الحديث الطويل في قصة أبي سفيان مع هرقل، وهو متفقٌ عليه من حديث ابن عباس، أخرجه البخاري، باب بدء الوحي، حديث رقم (٧)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كتاب النبي ﷺ إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام، حديث رقم (١٧٧٣).

(٢) كما في حديث عائشة المتفق عليه في قصة بدء الوحي، أخرجه البخاري، باب بدء الوحي، حديث رقم (٣)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، حديث رقم (١٦٠).

(٣) من حديث عائشة الطويل في قصة بدء الوحي، وهو متفق عليه كما سبق.

(٤) كما في حديث أم سلمة الطويل في ذكر خبر النجاشي ورسولي قريش مع المهاجرين إلى الحبشة، أخرجه أحمد في المسند حديث رقم (١٧٤٠)، وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده حسن.

(٥) انظر آراء فخر الدين الرازي العقدية في النبوة والرسالة، لأحلام الوادي (ص٣٨٩ ـ ٣٩٢).

هو باكتساب النبي، أما الرازي فيرى أن تحصيلها يكون بتكميل الله له، وهذا هو معنى الاصطفاء عنده؛ وهو بهذا حاول الجمع بين قول الفلاسفة بكمال النبي في هاتين القوتين، وبين ما دلت عليه النصوص من أن النبوة اصطفاء واجتباء من الله للعبد، وفي ذلك يقول: «قوله: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، فالمعنى: أن للرسالة موضعاً مخصوصاً لا يصلح وضعها إلا فيه، فمن كان مخصوصاً موصوفاً بتلك الصفات التي لأجلها يصلح وضع الرسالة فيه كان رسولاً وإلا فلا، والعالم بتلك الصفات ليس إلا الله تعالى»(١)، وقال: «اعلم: أنه تعالى لما حكى عن الكفار شبهاتهم في الطعن في النبوة، حكى عن الأنبياء عليهم السلام جوابهم عنها.

أما الشبهة الأولى: وهي قولهم: ﴿إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا﴾ [إبراهيم: ١٠] فجوابها: أن الأنبياء سلموا أن الأمر كذلك، لكنهم بينوا أن التماثل في البشرية والإنسانية لا يمنع من اختصاص بعض البشر بمنصب النبوة **لأن هذا المنصب منصب يمنُّ الله به على من يشاء من عباده**، فإذا كان الأمر كذلك فقد سقطت هذه الشبهة.

واعلم: أن هذا المقام فيه بحث شريف دقيق، وهو أن جماعة من حكماء الإسلام قالوا: إن الإنسان ما لم يكن في نفسه وبدنه مخصوصاً بخواص شريفة علوية قدسية؛ فإنه يمتنع عقلاً حصول صفة النبوة له، وأما الظاهريون من أهل السُّنَّة والجماعة، فقد زعموا أن حصول النبوة عطيَّة من الله تعالى يهبها لكل من يشاء من عباده، ولا يتوقف حصولها على امتياز ذلك الإنسان عن سائر الناس بمزيد إشراق نفساني وقوة قدسية، وهؤلاء تمسكوا بهذه الآية، فإنه تعالى بيَّن أن حصول النبوة ليس إلا بمحض المنة من الله تعالى والعطية منه، **والكلام من هذا الباب غامض غائص دقيق**، والأولون أجابوا عنه بأنهم لم يذكروا فضائلهم النفسانية والجسدانية تواضعاً منهم، واقتصروا على قولهم: ولكن الله يمنُّ على من يشاء من عباده بالنبوة؛ **لأنه قد**

(١) التفسير الكبير (١٣/ ١٣٦).

عُلِم أنه تعالى لا يخصهم بتلك الكرامات إلا وهم موصوفون بالفضائل التي لأجلها استوجبوا ذلك التخصيص، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ [الأنعام: ١٢٤]»[١]

فجمع بهذا بين كونهم على صفات وفضائل مخصوصة، وبين كون الله هو الذي خصهم بالنبوة لمعرفته باختصاصهم بهذه الصفات.

وأما مقابلته بين الفلاسفة وبين من سمّاهم بالظاهريين من أهل السُّنَّة والجماعة التي قد يفهم منها أنه يخالف في كون النبوة اصطفاء من الله؛ فيظهر لي أنها في الحقيقة مقابلة بين قول الأشاعرة بأن الله يختار النبي لا لعلة؛ بل لمحض المشيئة، وبين تعليل اختيار النبي لاتصافه بصفات خاصة؛ ولذلك اعتبره دقيقاً غامضاً؛ لأن هذا فيه تناقضاً عنده؛ والظاهر أنه يرى أن الجمع بين الأمرين ممكن، فيكون اختيار الله له؛ لأنه جُبل على صفات عالية، والله هو العالم بمن فيه تلك الصفات، وهذا صحيح في الجملة؛ لكنه لما أراد بيان تلك الصفات سلك الطريقة الفلاسفة بجعله كاملاً في القوتين النظرية والعملية. إلخ.

وقد أخطأ الرازي حين جعل هذا التفسير للاصطفاء، هو مقصود الفلاسفة فذكر أن جوابهم عمّا في الآيات من كون النبوة اصطفاء هو من تواضع الأنبياء!

وهو بهذا؛ أراد الجمع بين نظريتين متناقضين، نظرية الفلاسفة التي تقوم على أن النبوة كسب تحصل بالكمال في القوى البشرية، وبين كونها اصطفاءً كما في الآيات، فأجرى تعديلاً على قول الفلاسفة حتى لا يتناقض مع الاصطفاء، وتعديلاً على قول الأشاعرة حتى لا يتناقض مع ما يدل عليه الواقع من امتياز النبي عن غيره بخصائص وشمائل؛ فكانت النتيجة أن أحدث قولاً ثالثاً وهو قريب من أهل السُّنَّة؛ لكنه لم يكن منضبطاً فيه ملتزماً به تماماً، للأسباب التي سبقت الإشارة إليها، والله أعلم.

---

(١) التفسير الكبير (١٩/ ٧٤).

بقي أن أشير إلى أنه في «المباحث المشرقية» الذي نقل فيه كلامهم ولم يخالفهم ـ كما سبق ـ ذكر الخواص الثلاثة كما هي عند الفلاسفة، فقال: «وخواص النبي كما ذكرنا **ثلاث**:

أحدها: في قوته العاقلة وهو أن يكون كثير المقدمات سريع الانتقال منها إلى المطالب من غير غلط وخطأ يقع له فيها.

وثانيها: في قوته المتخيلة وهو أنه في حال يقظته يرى ملائكة الله تعالى، ويسمع كلام الله، ويكون مُخْبِراً عن الغيبيات الكائنة والماضية والتي ستكون.

وثالثها: أن تكون نفسه متصرفة في مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعباناً والماء دماً، ويبرئ الأكمه والأبرص إلى غير ذلك من المعجزات»[(١)]

واكتفى بذكرها هكذا من دون نسبة للفلاسفة، وهي عين ما ذكره الفلاسفة كما تقدم، إلا أنه ضمّن الخاصية الثانية خاصيتين من التي ذكرها الفلاسفة وهي (القوة المتخيلة + القدرة على الاطلاع على الغيب)، وأضاف خاصية يمكن أن تكون رابعة وهي القوة العقلية، ويمكن أن ترجع لما ذكروه من كمال النبي في القوة النظرية التي هي من قوى النفس الناطقة.

وبالجملة فالرازي في هذا الكتاب مقلِّد لابن سينا في جل ما يذكره، كما تقدم.

ثالثاً: الحاجة إلى النبوة ومهمة النبي:

لا إشكال في القول بضرورة وجود النبي، وإنما الإشكال والفرق الحقيقي بين الفلاسفة وجمهور المسلمين في مهمة النبي، فالفلاسفة جعلوه مجرد حكيم وإمام يحتاج الناس إليه كما يحتاجون إلى مفكرين ونظَّار يقودون الناس في مجال الفكر، وإلى أمراء وحكَّام يقودون الناس في شؤون حياتهم، وما النبي عندهم إلا قائد لكنه مميز يختلف عن غيره من البشر، ومن هذا

---

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٥٥٦).

المنطلق تكلموا عن الحاجة إلى وجود النبي، فقالوا: إن الحاجة إليه مهمة ليبقى النوع الإنساني في هذه الحياة الذي من شأنه أنه مختلف عن الحيوان، فهو اجتماعي يحتاج إلى من يعينه في شؤون حياته، وكل واحد منهم يحتاج إلى الآخر، فالخباز محتاج إلى الخياط والخياط محتاج للخباز.. وهلمَّ جرّاً، فيحتاجون إلى من يسن لهم القوانين ويحكم بينهم بالعدل، ولا بد أن يكون من جنسهم، فالحاجة إليه أعظم من الحاجة إلى إنبات الشعر على الحاجبين وتقعير أخمص القدمين؛ «فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع، ولا تقتضي هذه التي هي أساسها... فواجب إذاً أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يشعر الناس أن فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به عنهم»[1]، هكذا يصور ابن سينا الحاجة إلى النبي! وهذا موافق لموقفهم من الوجود كما سبق، وأما ما يمتاز به النبي عندهم فقد تقدم في الفقرة السابقة.

ويستخدم الرازي نفس الطريقة في «المباحث المشرقية» في حديثه عن النبوات الذي ختم به الكتاب في فصل واحد يذكر فيه: أن النبي لا بد منه لسياسة الناس، وأن العناية الإلٰهية لا يمكن أن تهمل وجود هذا الشخص الذي هو سبب نظام العالم! وفي ذلك يقول: «الأشخاص الإنسانية لا بد لها من اجتماع، ولا بد أن تجري بينهم معاملات، ولا بد فيها من شرائط لئلا يظلم بعضهم بعضاً، ولا بد لتلك الشرائط من واضع يضعها ومقرر يقررها، وذلك الواضع لا بد أن يكون بحيث يشافه الناس ويرشدهم إلى الشريعة، فيكون ذلك الشارع لا محال إنسان، ولا بد وأن يكون مخصوصاً بمعجزات وخوارق عادات لينقاد له الناس... فإذا عرفت أنه لا بد من وجود هذا الشخص الذي به نظام العالم، فنقول: إن العناية الإلٰهية لما لم تهمل المنافع الجزئية مثل تقعير الأخمص وإنبات الشعر على الأهداب والحاجبين، فكيف تهمل وجود هذا الشخص الذي هو سبب نظام العالم؟ فهذا ما نقوله في إثبات

---

(١) النجاة، لابن سينا (٢/ ١٦٥ ـ ١٦٦).

النبوات»، ويحصر مهمته في جانبين: السياسي وأحال البحث فيه إلى علم السياسة، وتزكية النفوس وأحال البحث فيه إلى علم الأخلاق، فيقول: «وأما أن النبي كيف ينبغي أن يشتغل بدعوة الخلق وكيف ينبغي أن يبين الشرائع؟ فذلك يتعلق بالسياسات، وأما بيان تأثير العبادات والطاعات في تزكية النفوس وتفصيل القول فيه فذلك مما يتعلق بعلم الأخلاق»[1]

يكاد أن يكون هذا النص نسخة من نص ابن سينا في «النجاة» الذي سبق نقل شيء منه![2]

لكنه بعد ذلك ـ في كتبه المتأخرة ـ وسع دائرة مهمة لتشمل هذه الأمور وغيرها، فذكر في «المحصَّل» فوائد لبعثة الأنبياء في «معرفة الأمور الدينية وتنظيم الشؤون الدنيوية؛ بل وحتى أحكام الطب والصناعات والفلك وأحوال الكواكب»[3]، ومن ذلك قوله: «السمع والبصر والكلام، وسائر الصفات الجزئية لا طريق إليها إلا بالسمع»[4]، وقوله: «إن الإنسان مدني بالطبع، الاجتماع مظنة التنازع المفضي إلى التقاتل، فلا بد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرغبة في الطاعات وزاجرة عن السيئات»[5]، فهنا جعل مهمة النبي أوسع لتشمل بيان القضايا المتعلقة بمعرفة الله، ومعرفة ما أمر به ونهى عنه، كما تشمل جانب سياسة الناس والحكم بينهم، ومقصوده هنا تأكيد ضرورة النبوة بكل قيل من العلماء والفلاسفة[6]

وصرَّح في «المطالب العالية» بأن مهمة النبي الأصلية هي «دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق إلى خدمة الحق، ومن الإقبال على الدنيا، إلى الإقبال على الآخرة؛ **فهذا هو المقصود الأصلي**»[7]، وقال في «التفسير»: «**والمقصود**

---

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٥٥٤ ـ ٥٥٧).

(٢) انظر فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية (ص٥٥٠).

(٣) آراء فخر الدين الرازي العقدية في النبوة والرسالة، لأحلام الوادي (ص٣٢٧).

(٤) المحصل (ص١٦٥).

(٥) المحصل (ص١٦٥)، وانظر: التفسير الكبير (٦/ ٥١٩ ـ ٥٢٠).

(٦) انظر: آراء فخر الدين الرازي العقدية في النبوة والرسالة، لأحلام الوادي (ص٣٢٧).

(٧) المطالب العالية (٨/ ١١٥).

الأصلي من إلقاء هذا الوحي إليهم، وذلك هو أن الأنبياء عليهم السلام يصرفون الخلق من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة»[1].

لكن يرى مع ذلك أن النبوة لم تُهْمِل الجانب الدنيوي؛ بل خاضت فيه بقدر الحاجة، فقال: «إلا أن الناس لما كانوا حاضرين في الدنيا محتاجين إلى مصالحها، **وجب أن يكون له ـ أي: النبي ـ خوض في هذا الباب أيضاً بقدر الحاجة**»[2].

فإذاً مهمة النبي عند الرازي أوسع من مجرد سياسة الناس في الدنيا في معاملاتهم وأخلاقهم؛ بل تجاوزت ذلك إلى الجانب الديني والدعوة إلى الله والدار الآخرة.

ناهيك عما هو حقيقة قول ابن سينا في الجانب الديني الذي لا يخرج عنده عن الجانب الدنيوي؛ فهو يرى أن العبادات أحدثها النبي لبقاء ما يسنُّه ويشرعه في الناس لتدبير مصالحهم، وفي ذلك يقول: «فإن المادة التي تقبل كمالاً مثله ـ أي: مثل النبي ـ تقع في قليل من الأمزجة؛ **فيجب لا محالة أن يكون النبي قد دبَّر لبقاء ما يسنُّه ويشرعه في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً**..»[3].

---

(١) التفسير الكبير (٢٧/ ٤٩٩).

(٢) المطالب العالية (٨/ ١١٥).

(٣) النجاة، لابن سينا (٢/ ١٦٨).

المبحث الثالث

المعاد

تمهيد:

الإيمان باليوم الآخر من أهم أركان العقيدة، وهو قرين الإيمان بالله في آيات كثيرة من كتاب الله ﷻ، كقوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [آل عمران: ١١٤]، وقد اعتنى القرآن الكريم ببيان هذه القضية خاصة في السور المكية التي نزلت قبل الهجرة، فهي من القضايا المعلومة من الدين بالضرورة واتفق الملِّيون على إثباتها في الجملة.

إلا أن الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام بناءً على موقفهم من حقيقة واجب الوجود، ومن طبيعة العلاقة بينه وبين العالم القائمة على العلية لا الفاعلية؛ لا يمكنهم إثبات المعاد الذي دلت عليه الشريعة، فواجب الوجود عندهم ليس عالماً بالجزئيات، ولا قادراً ولا مريداً للممكنات، والمخلوقات عندهم تسير وفق نظام طبيعي جبري؛ فبدن الإنسان يتكوّن وفق قوانين طبيعية ثم يفنى ويتحلل فيكون عدماً محضاً ونفياً صرفاً تمتنع إعادته!

ثم إن هذا البدن عندهم ليس إلا آلة للنفس التي هي حقيقة الإنسان، وهذه النفس نوع آخر من الموجودات مغاير للبدن ينتمي إلى عالم المفارقات والمجردات غير المادية تعلَّق بالبدن لتدبيره، وهذه هي حياته، ثم ينفصل عنه فيموت البدن، وهذا هو الموت، وتعود النفس إلى عالم المجردات والعقول، وهذا هو المعاد عندهم.

فموقف الفلاسفة من المعاد يقوم على **ثلاث قضايا أساسية**:

الأولى: موقفهم من حقيقة واجب الوجود وطبيعة العلاقة بينه وبين العالم.

الثانية: موقفهم من حقيقة النفس الإنسانية، وعن هاتين القضيتين نتجت الثالثة: وهي حقيقة المعاد ومفهومه الخاص بهم.

وبيان الأثر الفلسفي على الرازي في المعاد يكون ببيان موقفه من هذه القضايا، وقد تقدم الكلام على موقفه من القضية الأولى بالتفصيل في الفصل الثاني، وسيكون هذا المبحث عن بيان موقفه من الثانية والثالثة بمشيئة الله تعالى، ولما بينها من التداخل والتلازم فإن البحث فيها يكون بالتركيز على القضية الأساسية وهي حقيقة المعاد عند الرازي مقارناً بحقيقته عند الفلاسفة وتكون الإشارة إلى تلك القضايا بحسب ما يقتضيه السياق، وبهذا ينتظم هذا المبحث في **فقرتين**:

الأولى: حقيقة المعاد عند الفلاسفة.

الثانية: حقيقة المعاد عند الرازي.

حقيقة المعاد عند الفلاسفة

حقيقة المعاد عند الفلاسفة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحقيقة النفس الإنسانية عندهم، ووجه الصلة بين مسألة حقيقة النفس، وبين مسألة المعاد: أن الفلاسفة بنوا موقفهم من المعاد على حقيقة النفس من جهة كون طبيعة النفس عندهم هي ما يحدد قبولها للخلود أو وجوب فنائها؛ فالقول بخلود النفس أو فنائها يتوقف عندهم على معرفة حقيقتها، ومن ثَمَّ معرفة خصائصها التي منها الخلود أو الفناء؛ فإن كانت حقيقة النفس مما يقبل الفناء فهي فانية، وإن كانت مما لا يقبل الفناء فهي خالدة لهذا الاعتبار، ثم رتَّبوا على ذلك أن ذات الإنسان الحقيقية ـ التي هي نفسه ـ هي محل المسؤولية، ثم رتبوا عليه أن السعادة والشقاوة تكون للنفس دون البدن؛ وبهذا يظهر أهمية معرفة حقيقة النفس عندهم في مسألة المعاد[1].

فما هي حقيقة النفس الإنسانية عندهم؟

يقرر الفلاسفة بيان حقيقة النفس بإثبات مقدمة، وهي: إثبات وجود شيء آخر في الإنسان غير هذا البدن، فإذا ثبت ذلك كان هذا الشيء فهو **النفس**؛ فيستدلون على وجود هذا الشيء بأدلة متعددة، وربما ترجع في مجملها إلى التأمل في حال الإنسان باعتبارات متعددة، منها التأمل فيه وملاحظة أن هناك معنى يتصوره الإنسان من نفسه يعتبره هو هويته الحقيقة تبقى وتستمر معه رغم تبدل بدنه وتغييره؛ فلا بد أن تكون هذه الهوية المتميزة عن البدن هي حقيقة الإنسان وهذه هي النفس الإنسانية.

يقول ابن سينا مبيناً هذا المعنى: «تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك الذي كان موجوداً في جميع عمرك، حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك؛ فأنت إذاً ثابت مستمر لا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس

---

(١) انظر: الجانب الإلٰهي عند ابن سينا، لسالم مرشان (ص٣١٢ ـ ٣١٣).

ثابتاً مستمراً؛ بل هو أبداً في التحلل والانتقاص. فتعلم نفسك أنك في عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم أن ذاتك هذه المدة؛ بل جميع عمرك؛ **فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة**، فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب، فإن جوهر النفس غائب عن الحواس والأوهام، فمن تحقق عنده هذا البرهان، وتصوره في نفسه تصوراً حقيقيّاً فقد أدرك ما غاب عن غيره»[1]

فإثبات النفس يكون بالتمييز بينها وبين البدن، وإمكان تصور النفس مع الذهول التام عن البدن، ومما يؤكد هذا المعنى عندهم أن هذه النفس تبقى على حالها وتعمل رغم ما يعتري البدن من الضعف والعجز فتكون قادرة على التأمل والفكر مع ضعف البدن، ويحدث لها نشاط وعمل في النوم من الأحلام والرؤى مع سكون البدن، إلى غير ذلك من الأدلة التي ذكروها في التفريق بين النفس والبدن[2]

وبذلك عرفوا وجود شيء مغاير للبدن هو النفس، فما حقيقة هذه النفس وما طبيعتها عندهم؟

قالوا: النفس هي **جوهر بسيط مجرد** فـ«الحقيقة من ذات الإنسان **مفارق جوهر بنفسه**»[3]، و«النفس الناطقة. جوهرها أفضل من جوهر القوى الأخرى لأنها **بسيطة** على الإطلاق **ومفارق للمادة كل الفراق**»[4]، ويترتب على ذلك أن «النفس الإنسانية إذا كانت صورة **مفارقة غير مادية فهي خالدة غير قابلة للفساد**»[5]؛ وذلك لأن «كل **ما لا مادة له، فهو غير قابل للعدم أصلاً**. فإذن النفس الإنسانية والعقل **غير قابل للفساد**، فإذن هو بعد البدن ثابت»[6]

---

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، لابن سينا، ضمن كتاب أحوال النفس (ص١٨٣ ـ ١٨٤).

(٢) انظر الجانب الإلٰهي عند ابن سينا، لسالم مرشان (ص٣١٤ ـ ٣١٥)، وفي الفلسفة الإسلامية، لمدكور (١/١٤١ ـ ١٥٧).

(٣) رسالة أضحوية في أمر المعاد، لابن سينا (ص١٠٨).

(٤) رسالة أضحوية، لابن سينا (ص١١٥).

(٥) رسالة أضحوية، لابن سينا (ص١٠٩).

(٦) رسالة أضحوية، لابن سينا (ص١١٠)، وانظر النجاة، له (٢/٣٥ ـ ٣٩).

والشاهد هنا: أن هذه النفس عندهم **غير قابلة للفناء لأن طبيعتها كذلك**؛ فهي من المجردات التي لا تقبل الفناء أصلاً، وهذا فرع عن نظريتهم في تفسير الوجود، المبنية على طبائع الأشياء الذاتية، لا على إرادة الفاعل المختار.

فالنفس هي التي تقتضي طبيعتها الخلود، وهي التي تستحق السعادة أو الشقاوة، أما البدن فإن طبيعته تقتضي الفناء والعدم، وإعادة المعدوم ممتنعة عندهم؛ فإعادة البدن إذن ممتنعة[١]! ثم هو مجرد آلة للنفس وليس من حقيقتها؛ بل تعلقها بالبدن هو كالعقوبة لها[٢]؛ ومن هنا جعل الفلاسفة المعاد للنفس فقط.

يقول ابن سينا: «فإذا قررنا أنا نحن نفوسنا، وصححنا أن نفوسنا باقية بعد أبداننا، ظهر من ذلك: أنا في الحياة الآخرة، لا نكون استحلنا أشياء أخرى؛ بل يكون تجردنا عما لبسناه من الخارجات عنا»[٣]، ويقول: «فإذا بطل أن المعاد للبدن وحده، وبطل أن للبدن والنفس جميعاً، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، **فالمعاد إذن للنفس وحدها**»[٤]

فحقيقة المعاد عندهم مبنية كما سبق على موقفهم من الوجود، وموقفهم من طبيعة الإنسان وحقيقته، وقد أشار ابن سينا إلى التلازم بين تلك المقدمات في دلالتها على حقيقة المعاد عندهم، فقال: «فعرف أن المادة الموجودة للكائنات لا تفي بأشخاص الكائنات الخالية إذا بعثت، وعرف أن الفعل الإلٰهي واحد لا يتبدل عن مجراه المضروب له، وعرف أن السعادة الحقيقة للإنسان يضادها وجود نفسه في بدنه، وأن اللذات البدنية غير اللذات الحقيقية وأن تصير النفس في البدن عقوبة له، وعرف أن الأمور الواردة عن هذا الموضوع في الشرائع إذا أخذت على ما هي عليها لزمها أمور محالة وشنيعة»[٥]،

---

(١) انظر رسالة أضحوية، لابن سينا (ص٥٥ ـ ٧٥).

(٢) انظر النجاة، لابن سينا (٢/ ١٥٤ ـ ١٥٩).

(٣) رسالة أضحوية، لابن سينا (ص٩٧).

(٤) رسالة أضحوية، لابن سينا (ص٩٣).

(٥) رسالة أضحوية، لابن سينا (ص٥٢ ـ ٥٣).

ويلاحظ هنا أنه ختم تلك المقدمات باستبعاد ما وردت به الشريعة في شأن المعاد، وهذا نتيجة طبيعية لنظريتهم فإنها مناقضة لما ورد في الشريعة تمام المناقضة.

لكن ابن سينا ربما عمد إلى التلبيس المقصود فيستغل إقرار الملِّيين بالمعاد، فيتكلم عن إثباته كالموافق لهم في حقيقة المعاد؛ ليجعل كل من أثبت المعاد في صف واحد معه، ثم بعد ذلك يبطل المعاد البدني مطلقاً سواء وحده أو مع النفس، فلا يبقى إلا معاد النفس فقط؛ ليخفي بذلك شذوذ قوله[1]! هذا تلبيس من جهة، ويلبِّس من جهة أخرى فيتظاهر بقبول المعاد البدني لدلالة الشرع عليه، لكنَّ حقيقة ذلك القبول ليس الإقرار به، وإنما لأن هذه الطريقة هي المناسبة للجمهور الذين لا يفهمون إلا الحسيات، فالنبي يُخَيِّلُ لهم نعيم الجنة وعذاب النار؛ بالنعيم البدني والعذاب البدني حتى يفهمونه، وحقيقة الأمر خلاف ذلك[2]! وذلك لا يغيِّر حقيقة قولهم بأن المعاد لا يكون إلا للنفس.

وحقيقة المعاد عندهم هو **بقاؤها بعد مفارقة البدن وانتقالها إلى عالم المجردات** وليس بالمفهوم الديني الذي يعني وجود حياة برزخية تبدأ بموت الإنسان ثم البعث الذي يكون في يوم القيامة!

ولما كان المعاد عندهم للنفس فقط كانت هي محل المسؤولية التي يترتب عليها الجزاء والحساب؛ وذلك بأن تكون «النفس بعد الموت إما شقية أو سعيدة»[3]، والسعادة تكون «باستكمالها لجوهرها، وخلوصها عن تمكن آثار الطبيعة فيها» والشقاوة «ضد ذلك»[4]، و«اللذة التي هي للجوهر الإنساني ـ أعني: نفسه عند المعاد ـ إذا كان مستكملاً ليس مما يقاس إليه لذة قط من اللذات الموجودة في عالمنا هذا»[5]

---

(١) انظر الجانب الإلٰهي عند ابن سينا (ص٣١٦).
(٢) انظر رسالة أضحوية، لابن سينا (ص٥٨ ـ ٦١)، وانظر النجاة، له (٢/ ١٥١ ـ ١٥٢).
(٣) رسالة أضحوية، لابن سينا (ص١١٧).
(٤) رسالة أضحوية، لابن سينا (ص٤١).
(٥) رسالة أضحوية، لابن سينا (ص١١١).

وأما ما يتعلق بعذاب القبر ونعيمه فيذكر ابن سينا عن بعضهم في معناه: أن النفس «بعد الموت متخيلة نفسها الإنسان الذي مات على صورته كما كانت في الرؤيا يتخيل، ومتخيلة نفسها مقبورة، ومتخيلة الآلام الواصلة إليها، على سبيل العقوبة الحسية المتعارفة، وجميع ما كانت تعتقده حالة الحياة أنه يكون له، أو متعارفاً على تلك الصورة، فإن كانت سعيدة تـخيلته على الصورة المحمودة وفي الصورة الحسية على ما كان يعتقده ويتعارفه للسعداء؛ فقالوا: **هذا عذاب القبر وثوابه**، و**النشأة الثانية له قالوا: خروجه عن لباس هذه الهيئة، وقبره هذه الهيئة**، قالوا: فلا عجب أن يتخيل الصورة المحمودة، ويظهر له في الآخرة قبل النشأة الثانية وبعدها جميع الأحوال المذكورة في كتب الأنبياء عليهم السلام من الجنان والحور العين وما يجري مجرى ذلك»[(١)]!! فيمكن عندهم القول بعذاب القبر ونعيمه لكن بطريقة رمزية تـخيلية لا تتعارض مع موقفهم من حقيقة المعاد.

والخلاصة من كل ما سبق: أن المعاد البدني عندهم ممتنع، وحقيقة المعاد هو مجرد بقاء النفس بعد موت البدن، والجزاء والحساب هو سعادتها أو شقاوتها بعد مفارقتها للبدن، وما ذكر في الشرائع من البعث والجزاء الحسي، والبرزخ وما يكون في القبر؛ فهو من الأمثال المضروبة لتفهيم العامة ولا حقيقة له في نفس الأمر!

وعليه؛ فالسؤال الذي يحدد تأثر الرازي بهم هنا هو: ما هي حقيقة المعاد عند الرازي هل هو للنفس فقط أم للنفس والبدن؟ ثم المعاد النفسي هل هو نفس القول ببقاء النفس وخلودها المبني على أن حقيقتها تقتضي ذلك كما هو عند الفلاسفة؟ أم أنه بنى القول بمعادها على مقتضى ما في الشرع؟ وعليه هل يرى إمكان فناء النفس وإن لم يقع أم يرى أنه ممتنع؟

هذا ما يتبين في الفقرة التالية إن شاء الله تعالى.

---

(١) رسالة أضحوية، لابن سينا (ص١٢٥)، وانظر النجاة، له (٢/ ١٥٩).

حقيقة المعاد عند الرازي

بناءً على ما تقدم من أن معاد البدن عند الفلاسفة ممتنعٌ، وأن حقيقة المعاد للنفس فقط لأن طبيعتها تقتضي ذلك، يكون معرفة الأثر الفلسفي على الرازي في حقيقة المعاد ببيان موقفه من ذلك، ويتلخص في **أمرين**:

الأول: هل إعادة البدن ممكنة؟

الثاني: ما هي حقيقة المعاد عنده؟

أولاً: هل إعادة البدن ممكنة؟

قد تقدم أن إعادة البدن ممتنعة عند الفلاسفة؛ لأنه عدم، وإعادة المعدوم ممتنع، وهنا **مسألتان**:

الأولى: هل البدن يُعدم أم تتفرق أجزاؤه؟

الثانية: إذا قيل بعدمه هل تمكن إعادته أم لا؟

فأما **الأولى**: وهي **هل البدن يعدم أم تتفرق أجزاؤه؟** فالخلاف فيها كلامي، فبعض المتكلمين يرى أن البدن لا يعدم وإنما يتفرق، والبعث هو جمع المتفرق، وذهب غيرهم إلى أن البدن يعدم، والبعث هو إعادته بعد عدمه، وعلى هذا القول لا شك أن البعث لا يصح إلا على القول بجواز إعادة المعدوم، لكن على القول بأن البعث هو جمع ما تفرق هل يتوقف إعادته على القول بجواز إعادة المعدوم؟ يرى الرازي أن هذا القول أيضاً «لا يتم إلا مع القول بإعادة المعدوم»[1]، وعليه فسواء قيل هذا أو هذا فلا يصح عند الرازي إلا على القول بإمكان إعادة المعدوم، والنتيجة: أن القول ببعث البدن متوقف عند الرازي على القول بإمكان إعادة المعدوم، وهو المقصود هنا لأنه هو المتعلق بالجانب الفلسفي، وبه يظهر هل تأثر الرازي بهم في امتناع إعادة المعدوم أم لا؟

---

(١) المحصل (ص١٧٩)، وانظر الأربعين (٢/ ٢٨٠)، نهاية العقول (٤/ ١٤٣).

المسألة الثانية: إعادة البدن هل هي ممكنة أم لا؟

لا بد من التذكير بأن موقف الفلاسفة من ذلك مبني على نظريتهم الوجودية وحقيقة واجب الوجود وعلاقته بالعالم القائمة على تفسير الوجود وفق نظرية الفيض والصدور، وأن صدور الكائنات عن واجب الوجود عندهم إنما هو بطريق العلية لا الفاعلية، فواجب الوجود عندهم ليس قادراً على الممكنات ولا عالماً بالجزئيات، وقد تقدم أن الرازي يخالفهم في ذلك؛ ولهذا السبب نجد الرازي هنا أيضاً يخالفهم، فيبني تقريره لهذا الأصل ـ أعني: معاد الأبدان ـ على **ثلاث مقدمات** هي نقيض ما قاله الفلاسفة:

الأولى: أن عودة البدن في نفسها أمر ممكن.

الثانية: أن الله تعالى قادر مختار، فهو قادر على الممكنات.

الثالثة: أن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات، فهو قادر على تمييز أجزاء بدن كل إنسان وإن اختلطت بأجزاء التراب والبحار.

وبثبوت هذه المقدمات يثبت إمكان حشر الأجسام[1]، وفي ذلك يقول: «القول بحشر الأجساد حق، والدليل عليه: أن عودة ذلك البدن في نفسه ممكن، والله قادر على الممكنات، عالم بكل المعلومات، فكان القول بالحشر ممكناً»[2]، ويقول: «الدليل على جواز الإعادة في الجملة أنا قد دللنا فيما مضى على أن الله قادر على كل الممكنات، عالم بكل المعلومات من الجزئيات والكليات»[3]، فالرازي هنا يثبت إمكان حشر الأجساد وإعادة الأبدان؛ بل ويبنيه على نقض المقدمات التي بنى عليها الفلاسفة مذهبهم؛ بل ويورد شبه الفلاسفة في امتناع عودة الأبدان وينقضها، وهذا هو مذهب الرازي في سائر كتبه[4]، وبه يعلم أن الرازي يخالفهم في قولهم بامتناع عودة الإبدان.

---

(١) انظر الأربعين (٢/ ٢٨٢).

(٢) المعالم (ص٨٩).

(٣) نهاية العقول (٤/ ١٢٤ ـ ١٢٥).

(٤) انظر مثلاً: الإشارة في علم الكلام (ص٣٨٥ ـ ٣٨٩)، ونهاية العقول (٤/ ١٢٣ ـ ١٤٢، ١٤٧ ـ ١٥١)، =

لكنه في «المباحث المشرقية» ـ الذي يغلب عليه فيه تقليد ابن سينا ـ يعقد فصلاً «**في أن المعدوم لا يعاد**»، يقرر فيه حجج الفلاسفة، ويختمها بتحسين قول لابن سينا في ذلك، فيقول: «ونعم ما قال الشيخ من أن كل من رجع إلى فطرته السليمة، ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح **بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً**»[1]، فالمسألة لا تحتاج إلى كثير من التأمل وإنما يكفيها الرجوع للفطرة السليمة! وهذا في الحقيقة رأيٌ لم يذكره الرازي إلا في هذا الكتاب؛ وما يقرره في سائر كتبه هو جواز إعادة المعدوم، ويرد على شبه الفلاسفة القائلين بامتناع ذلك كما تقدم، وهذا ما يجعل الناظر يجزم بمخالفة الرازي للفلاسفة في هذه المسألة، والله أعلم.

ثانياً: حقيقة المعاد:

الموقف الشرعي من المعاد والجزاء والحساب يقوم على أن الروح تفارق البدن، وبهذا ينتقل الإنسان إلى عالم البرزخ فينعم أو يعذب بروحه وجسده في قبره، حتى تقوم الساعة فيبعث الناس، وترجع أرواحهم إلى ابدانهم، ويحاسبون ثم يكون مصيرهم إلى الجنة أو إلى النار ـ جعلنا الله والمسلمين من أهل الجنة، وأعاذنا من النار ـ والإيمان بالبعث هو مقتضى الإيمان بقدرة الله تعالى أنه لا يعجزه شيء، والإيمان بالجزاء والحساب هو مقتضى الإيمان بحكمته تعالى فلا يمكن أن يخلق الناس عبثاً ويتركهم بلا جزاء ولا حساب، فهذا القدر المحكم دلت عليه الأدلة العقلية النقلية، وأما تفاصيل البعث والجزاء والحساب فهو من الخبر الذي يتوقف العلم به على ما ورد في النصوص الشرعية.

وقد تقدم أن الرازي بنى موقفه من المعاد البدني الذي وقع حوله الإشكال مع الفلاسفة على مقتضى قدرة الله وعلمه، بالمقدمات الثلاث الآنف ذكرها.

= والأربعين (٢٨١ ـ ٢٨٧)، والمعالم (ص٨٩ ـ ٩٠)، ومنهج فخر الدين، لخديجة حمادي (٢/ ٩٦٤ ـ ٩٧٤).

(١) المباحث المشرقية (١/ ١٣٨).

فالمعاد عند الرازي يقع للبدن، ويقع للنفس أيضاً؛ لأن القول بذلك هو مقتضى الجمع بين الشريعة والفلسفة، وفي ذلك يقول: «واعلم: أن أكثر المحققين قالوا بهذا القول، وذلك لأنهم **أرادوا الجمع بين الحكمة والشريعة**، فقالوا: دل العقل على أن سعادة الأرواح في معرفة الله وفي محبته، وعلى أن سعادة الأجساد في إدراك المحسوسات، وقالوا: الاستقراء دل على أن الجمع بين هاتين السعادتين في الحياة الدنيا غير ممكن، وذلك لأن الإنسان حال كونه مستغرقاً في تجلي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى اللذات الجسمانية، وحال كونه مشغولاً باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات إلى اللذات الروحانية، لكن هذا الجمع إنما يتعذر لأجل أن الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم، فإذا مات واستمدت هذه الأرواح من عالم القدس والطهارة، قويت وتمكنت فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة أخرى، لم يبعد أن تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الأمرين، ولا شك أن هذه الحالة هي الغاية القصوى في مراتب السعادات.

وهذا المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلي، **وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية؛ فوجب المصير إليه**، أما معرفة تفاصيل هذه الأحوال فمما لا سبيل إليه في هذا العالم»[(١)]

وحاصل ما يريد الرازي إثباته في هذا النص: أن الإشكال الذي يمنع الجمع بين حصول السعادة الروحية والجسدية حاصل بالفعل في الدنيا، وسببه ضعف الأرواح فيها، لكن حصول هذا في الدنيا لا يلزم منه حصوله بعد خروج الروح من الجسد وعودتها مرة أخرى؛ بل يمكن أن يكون للروح بعد عودتها قوة يمكن بها الجمع بين الأمرين، وهذا الأمر لا يوجد في العقل ما يمنعه، وبهذا سَلِمَ الرازي من تعارض قوانين الفلسفة لما جاء به الشرع، وهذا دليل على إمكان حصول الجمع بين السعادتين عقلاً، أما تحققه فهذا هو ما دلت عليه الشريعة وهو مما لا يمكن معرفة تفاصيله في هذه الدنيا.

---

(١) الأربعين (٢/ ٢٩٢).

ويلاحظ أن الرازي رغم أنه يصرح بـ«أن معظم الكلام في المعاد إنما يكون مع الفلاسفة»[1]، إلا أنه مع ذلك يحاول أن يحدث توافقاً بينه وبينهم في كل ما يمكن أن يقبل من كلامهم، وفي نفس الوقت يرفض ما لا يقبل من كلامهم، فالمقبول عند الرازي هو قولهم بالمعاد النفسي، والمرفوض هو منعهم المعاد البدني؛ ولهذا السبب نجد الرازي يفرق بين الكلام على المعاد البدني والمعاد النفسي، فيتحدث عن كلٍّ منهما على سبيل الاستقلال، ويناقش في المعاد البدني الفلاسفة، وفي المعاد الروحي يجعل الفلاسفة معه في نفس الاتجاه، وعلى هذا لا بد ـ لبيان موقف الرازي من المعاد ـ من الفصل بينهما:

١ ـ المعاد الجسماني:

يقرر الرازي إمكان المعاد البدني بالعقل والنقل، خلافاً للفلاسفة؛ بل يرى أنه لا يمكن الجمع بين إنكاره وبين الإقرار بالقرآن لوضوحه في القرآن، فيقول: «اعلم أن المعاد الجسماني أنكره أكثر الفلاسفة، وجملة أهل الإسلام متفقون على إثباته، **واعلم أن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني، وبين الإقرار بأن القرآن حق؛ متعذر**؛ لأن من خاض في علم التفسير، علم أن ورود هذه المسألة في القرآن، ليس بحيث يقبل التأويل»[2]، ويقول: «اعلم أن مسألة الحشر والنشر من المسائل **المعتبرة في صحة الدين**، والبحث عن هذه المسألة إما أن يقع عن إمكانها أو عن وقوعها، أما الإمكان فيجوز إثباته تارة بالعقل، وبالنقل أخرى، وأما الوقوع فلا سبيل إليه إلا بالنقل»[3]، ثم يذكر الأدلة العقلية على إمكان البعث وهي ترجع إلى المقدمات المذكورة سابقاً[4]، وينتهي إلى الحكم بكفر منكر حشر الأجساد مرتباً ذلك على المقدمات الثلاث،

---

(١) نهاية العقول (٤/ ٧).
(٢) الأربعين (٢/ ٢٨١).
(٣) التفسير الكبير (٢/ ٣٥٣).
(٤) انظر التفسير الكبير (٢/ ٣٥٣ ـ ٣٥٦)، وانظر الأربعين (٢/ ٢٨٢ ـ ٢٨٣)، منهج فخر الدين، لخديجة حمادي (٢/ ٩٦٤ ـ ٩٧٦).

فيقول: «ثم إنه تعالى نصَّ في القرآن على أن منكر الحشر والنشر **كافر**، والدليل عليه قوله: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدًا ﴿٣٥﴾ وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا ﴿٣٦﴾ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾﴾ [الكهف: ٣٥ ـ ٣٧]، **ووجه إلزام الكفر** أن دخول هذا الشيء في الوجود **ممكن الوجود في نفسه**، إذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الأولى فحيث وجد في المرة الأولى علمنا أنه ممكن الوجود في ذاته، فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك إما على عجزه حيث **لم يقدر** على إيجاد ما هو جائز الوجود في نفسه، أو على **جهله حيث** تعذر عليه تمييز أجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن أجزاء بدن المكلف الآخر، ومع القول بالعجز والجهل لا يصح إثبات النبوة **فكان ذلك موجباً للكفر قطعاً** والله أعلم»[1]

والخلاصة مما سبق: أن المعاد الجسماني يقر به ويصرح بمخالفة الفلاسفة فيه.

٢ ـ المعاد النفساني:

تقدم أن الفلاسفة يبنون القول بخلود النفس ومعادها على أن طبيعتها تقتضي ذلك؛ فهل وافقهم الرازي في ذلك؟

يبدو الرازي في خلود النفس مضطرب جدّاً، وتحديد موقفه يحتاج إلى كثير من التأمل؛ لأنه يناقش عدة قضايا مؤثرة في هذه المسألة وفيها قدر من التداخل؛ فتارة يتحدث عنها في سياق بيان حقيقة النفس وما يتعلق بذلك من مسائل في طبيعتها واختلافها عن البدن وشرح قواها. وهلم جرّاً، وتارة يذكرها في سياق المعاد: هل هو للنفس أم للبدن أم لهما معاً، ولكل سياق طبيعته المؤثرة؛ وهذا أدى إلى أنه في سياق البحث في النفس الإنسانية يوافق الفلاسفة في كثير من النظريات ويرد على المتكلمين، وفي سياق المعاد وما يتعلق به يحاول الجمع بين كلّ من المتكلمين والفلاسفة باعتبار أن المتكلمين

---

(١) التفسير الكبير (٢/ ٣٥٦).

قالوا بالمعاد البدني، والفلاسفة قالوا بالمعاد النفساني فقط؛ وهو يجمع بين الأمرين.

وإذا ركزنا على مفهوم الرازي في معاد النفس وخلودها، وحاولنا الوصول لرأيه فيها نجد أنه إذا تحدث عنه في سياق البحث فيما يتعلق بالنفوس وافق الفلاسفة في أن طبيعة النفس تقتضي خلودها، كما في «المطالب العالية» حيث عقد فصلاً في «**أن النفس باقية بعد العدم**»، سار فيه بالطريقة الفلسفية، وأضاف إليها طرقاً أخرى، وهدفه المبالغة في إثبات هذا الأمر، وبرر ذلك بقوله: «لا ترى في الدنيا مسألة أهم للعاقل من هذه المسألة فوجب على كل من عنده شيء من العقل، أن يكون عظيم الاهتمام بمعرفتها»[١]، وقوله: «واعلم: أن هذه المسألة لما كانت من أهم المهمات، لا جرم **عزمنا على أن نذكر فيها كل ما يمكن ذكره**، سواء كان من الوجوه البرهانية أو من الوجوه الإقناعية»[٢]، وأطال في ذكر الأدلة، ثم قال في آخرها: «فثبت بهذا البيان والتقرير **أن النفوس الناطقة غير قابلة للعدم والفساد، وهذا هو المطلوب**»[٣].

وكذلك في «المباحث المشرقية» عقد فصلاً في «**أن النفس لا تموت بموت البدن**»[٤]، ولم يكتف الرازي بمجرد إثبات خلود النفس بالطريقة الفلسفية؛ بل تجاوز ذلك إلى ما هو أشد، فعقد في «المطالب العالية» فصلاً في بيان «**أن النفس لا تقبل الهلاك والعدم**»، كما جعل في «المباحث المشرقية» فصلاً في «**أن الفساد على النفس محال**»[٥]، وهذا هو عين النظرية الفلسفية في خلود النفس كما تقدم في الفقرة السابقة[٦]!

---

(١) المطالب العالية (٧/ ٢١١).

(٢) المطالب العالية (٧/ ٢١٣).

(٣) المطالب العالية (٧/ ٢٤١).

(٤) المباحث المشرقية (٢/ ٤٠٨).

(٥) المباحث المشرقية (٢/ ٤١٠).

(٦) وانظر في ذلك: في الفلسفة الإسلامية، لمدكور (١/ ١٨٠ ـ ١٩٢).

هكذا ينتهي الرازي إلى التأثر بالفلاسفة في مباحث النفس[1]، وأدلته عليها «ما هي إلا تكرار لأقوال سبقه إليها ابن سينا»[2]، وإذا نظرنا إلى رأيه في سياق الحديث عن المعاد نجد أنه في «الأربعين» يصرح بأن كل ما سوى الله تعالى فإنه **يجوز عليه الفناء بما في ذلك الأرواح البشرية** التي قالت الفلاسفة بأنها غير قابلة للعدم[3]، ويميل إلى هذا في «المحصل» و«المعالم» حيث يحكي قول الفلاسفة بامتناع عدم الأرواح، ويعترض عليهم في ذلك[4]

وبالجملة؛ فالرازي فيما يتعلق بإمكان عدم الروح أو النفس وامتناع فنائها؛ مضطرب، والحقيقة أن اضطرابه هذا مرتبط باضطرابه في حقيقة النفس الإنسانية، فـ«إنه يتناقض في ماهية النفس البشرية، لقوله في مؤلفاته الفلسفية: إن النفس ليست جسماً ولا جسمانية، وأما في مؤلفاته الكلامية فيقول: إن النفس جوهر جسماني نوراني، وهذا تناقض واضح، خاصة أنه يذكر النفس بإثبات الجسمانية والجسم، ثم ينفيه»[5]

ويظهر ـ والله أعلم ـ أن سبب هذا الاضطراب والتردد في تقرير حقيقة النفس ناتج عن حرصه على الإقرار بقضيتين قد يحصل بينهما نوع من التصادم في نظره، وهي:

١ ـ إثبات الجواهر والنفوس التي هي موجودات مجردة لا متحيزة ولا حالة في المتحيز ويميل في تقرير هذا إلى قول الفلاسفة خلافاً للمتكلمين كما تقدم[6]، وهذا يتوافق في نظره مع إثبات المعاد النفساني الذي يقر به الفلاسفة، ويمكن استخدامه في الاستدلال الفلسفي على كثير مما ورد في الشرع كالملائكة ومعاد الأرواح؛ ولذلك يرى أن العقول والنفوس «لو صح

(١) انظر النفس والروح (ص١١٩ ـ ١٣٥)، وشرح عيون الحكمة (٢/ ٢٦٩ ـ ٣٠٢).
(٢) في الفلسفة الإسلامية، لمدكور (١/ ١٩١)، وانظر فخر الدين الرازي، للزركان (ص٤٧٨).
(٣) انظر الأربعين (٢/ ٢٧٤ ـ ٢٧٧).
(٤) انظر المحصل (ص١٧٥ ـ ١٧٦)، والمعالم (ص٨٤ ـ ٨٥).
(٥) التفكير الفلسفي لدى الرازي، للرشيد قوقام (ص٤٦٨).
(٦) في مبحث الملائكة (ص٢٧٧).

القول بها لكان طريقاً آخر في تقرير إمكان ما أخبرت به الأنبياء صلوات الله عليهم»[1]

٢ ـ إثبات المعاد الجسماني والرد على منكري حشر الأجساد، وهو في هذا يوافق المتكلمين خلافاً للفلاسفة.

فالقضية الأولى تصادم المعاد البدني لأن الإنسان إذا كان هو النفس كان المعاد للنفس فقط، والثانية قد تصادم المعاد الروحي من جهة كون حقيقة الإنسان هو هذا البدن كما ينسبه الرازي للمتكلمين، والرازي يرى أنه من خلال الجمع بينهما يكون قد جمع بين قول المتكلمين القائلين بالمعاد الجسماني فقط، وبين قول الفلاسفة الذين يقولون بالنفساني فقط.

فيرى أن إثبات الموجودات المجردة والمعاد النفساني الأقوى فيه؛ جَعْل حقيقة الإنسان هي النفس، وأن إثبات المعاد الجسماني والرد على شبهات منكري حشر الأجساد الأقوى فيه؛ جَعْل حقيقة الإنسان جسمانية[2]، ولا يمكن الجمع بين كون حقيقة النفس الإنسانية هي النفس فقط، وبين كونها هي الجسم فقط؛ فوقع في الاضطراب في حقيقتها بسبب هذا التصادم، وليس المقصود هنا تفصيل ذلك[3]، فليس هذا مجال بحثه، والمهم هنا ما له صلة بـ(المعاد) وهو ما سبق.

تبين ـ مما تقدم ـ تأثر الرازي بالفلاسفة فيما يتعلق بطبيعة النفس وتعلقه بالمعاد، لكن إذا نظرنا إلى جمعه بين القول بمعاد البدن ومعاد النفس؛ نعلم أن طبيعة معاد النفس عنده مختلفة عن طبيعة معادها عند الفلاسفة الذي هو عبارة عن بقائها في عالم المجردات، فالنفس عنده تبقى والبدن يبقى وقد تقدم

---

(١) نهاية العقول (٤/ ١٤٥).

(٢) انظر: الأربعين (٢/ ٢٨٤ ـ ٢٨٥)، انظر التفكير الفلسفي لدى الرازي، للرشيد قوقام (ص٤٧٤ ـ ٤٧٥).

(٣) انظر في بيان حقيقة النفس عند الرازي: فخر الدين الرازي، للزركان (ص٤٦٤ ـ ٤٨٠)، ومنهج فخر الدين الرازي، لخديجة حمادي (٢/ ٧٣٩ ـ ٧٥٦)، والتفكير الفلسفي لدى الرازي، للرشيد قوقام (ص٤٦١ ـ ٤٨٣).

أنه يقول بأن معاد النفس يكون بعودتها إلى البدن[1]، وهذا لحرصه على موافقة الموقف الإسلامي الذي يجمع بين القول بمعاد الروح والبدن؛ لكنه عند الاستدلال على هذه النتيجة الصحيحة ـ في الجملة ـ يسلك منحى آخر، وهو الذي جعله يفصل البحث في المعاد النفسي ويجعله بحثاً مستقلّاً عن المعاد البدني، وهذا المنحى يتمثل في ربط معاد النفس بالقول بجوهرية النفس؛ فلا يتصور أن يقال بمعاد النفس مع القول بجسميتها؛ بل لا بد من القول بجوهريتها حتى يكون القول بمعادها مقبولاً، وهذا ما جعله يعتبر من قال بجسمية النفس مع القول بمعادها مجرد مقلد من دون برهان، وأنه تناقضٌ غير متصور، حين جعل القائلين بجسمية النفس فريقين «**أحدهما**: أهل البحث والنظر، **وثانيهما**: أهل التقليد والأثر، أما أهل البحث والنظر فالجمهور منهم اتفقوا على أن النفس بهذا التفسير يمتنع بقاؤها بعد موت البدن. وأما أهل التقليد والأثر فهم قد اعتقدوا أنه لا حقيقة للإنسان إلا هذا الهيكل، وسمعوا من الأنبياء والعلماء إثبات البعث والقيامة، فاعتقدوا كلا القولين ولم تصل خواطرهم إلى أن الجمع بين هذين ممكن أم لا؟!»[2]، فمن قال بعدم إمكان بعث النفس بعد الموت لما فسرها بهذا التفسير كان قوله مقبولاً عقلاً، بخلاف من جمع بين القول بجسمية النفس والقول بمعادها، وأصحاب هذا القول إنما وقعوا في ذلك التناقض لغفلتهم عن التعارض بين الأمرين، بسبب أخذهم القول بالمعاد تقليداً لا عن بحث ونظر!

ولذلك فهو يرى أن البحث العقلي في إثبات المعاد الروحي أو النفسي «متفرع على إثبات أن النفس جوهر مجرد ليس بجسم لا جسماني»[3]، وأن القول بأن «هذا الإنسان بعد موته تمكن إعادته. لا يتم إلا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس، وكيفية أحوالها وصفاتها، وكيفية بقائها بعد البدن»[4]،

---

(١) انظر الأربعين (٢/ ٢٩٢).
(٢) المطالب العالية (٧/ ٢١١ ـ ٢١٢).
(٣) الأربعين (٢/ ٢٨٧).
(٤) التفسير الكبير (١/ ٢٥).

ولذلك كان «الذين يقولون: الإنسان عبارة عن جوهر مجرد مغاير لهذا البدن. أطبقوا على أن النفس باقية بعد موت البدن»، وهو من هؤلاء، ولذلك يقول: «ولما بيّنا بالدليل أن النفس غير جوهر مجرد، كان قولنا: النفس باقية بعد موت البدن مفرعاً على هذا الأصل والله أعلم»[1]، وهذا هو عين الرؤية الفلسفية التي قالت ببقاء النفس بناء على أن طبيعتها كذلك!

وإذا تقرر هذا علمنا لماذا يستخدم الرازي في الاستدلال العقلي على المعاد النفساني أدلة الفلاسفة التي هي في حقيقتها ترجع إلى إثبات مفارقة النفس للبدن وأنها جوهر مجرد، حتى في كتبه التي صرح فيها بأن فناء الأرواح غير ممتنع كـ«الأربعين»، وإن كان في كتبه التي عني فيها بإثبات بقاء النفس بالطريقة الفلسفية كـ«المطالب العالية» غلا في ذلك حتى جعل القول بمعاد الروح لا يمكن أن يصح عقلاً مع القول بجسميتها، وكأنه نسي أنه يقبل عودة البدن مع كونه جسماً!

ويمكن الجمع بين هذه الأقوال المتناقضة للرازي بأنه يفرق بين الاستدلال العقلي والاستدلال السمعي؛ ففي حال الاستدلال السمعي يذكر أدلة البعث الواردة في القرآن، وهذا لا إشكال فيه.

وفي حال الاستدلال العقلي على بقاء النفس بعد موت البدن يربط الأمر بحقيقة النفس ومفارقتها للبدن على الطريقة الفلسفية، ويستدل على استقلال النفس بالأدلة الفلسفية، ويضيف إلى الدلالة الفلسفية الدلالة السمعية ببعض الأدلة النقلية الدالة على حياة النفس بعد الموت وخاصة الأدلة التي تتحدث عن حياة البرزخ، فيستدل بها على نفس المطلوب، ويظن أنه بذلك جمع بين الدلالة العقلية والدلالة السمعية على مطلوب واحد! ولذلك قال: «واعلم أن طريقتنا في بقاء النفوس **إطباق الأنبياء والأولياء والحكماء** عليه، ثم إن هذا المعنى يتأكد بالإقناعات العقلية»[2]، وهذا على طريقته في إثبات المطالب الشريفة بكل ما يمكن.

---

(١) المطالب العالية (٧/ ٢١٣).

(٢) المعالم (ص٨٥).

لكنه في هذا المقام يقع في إشكال منهجي؛ فهو يثبت بقاء النفس بناء على أن النفس غير البدن، وهذا ما أثبته بالعقل على الطريقة الفلسفية، وبعد ذلك يأتي للنصوص الدالة على بقاء النفس بعد الموت، فيعقد فصلاً «**في الدلائل السمعية على أن النفس غير البدن**»[1]؛ ليثبت بها سمعاً ما أثبته عقلاً؛ فيجعل الأدلة السمعية على بقاء النفس بعد البدن دليلاً على أن من طبيعة النفس أنها مفارقة للبدن، ثم يجعل كونها مفارقة للبدن دليلاً على بقائها؛ فيكون بذلك قد جعل طبيعة النفس دليلاً على خلودها، وخلودها دليلاً على طبيعتها![2]

وسبب وقوعه في هذا الدور أنه جمع بين اتجاهين لكلٍّ منهما مفهومه الخاص لخلود النفس يختلف عن مفهوم الآخر؛ ولا بد أن تختلف طبيعة أدلة كل منهما عن أدلة الآخر؛ فالاتجاه الفلسفي يعتمد في حقيقة المعاد على طبيعة النفس، بخلاف الاتجاه الديني الذي يعتمد على ما ورد به الخبر.

والحقيقة أنه لا بد أن يقع ـ بهذا الصنيع ـ في التناقض؛ فهو إما أن يطّرِد في نظريته الوجودية القائمة على القول بالفاعل المختار، ويطْرُدها في بقاء النفس كما طردها في عودة البدن بعد الموت فيكون سلك الطريق الشرعي الصحيح، أو يجعل المصحح للبقاء هو طبيعة النفس فيلتزم بذلك ويمنع عودة البدن بعد الموت فيكون بذلك وافق الفلاسفة الذين بنوا موقفهم على طبائع الأشياء وأنها هي المؤثرة في القول بإمكان العدم أو الفناء؛ لكنه سيناقض بذلك نظريته الوجودية أيضاً!

ويتحصل مما تقدم أن الرازي **تأثر في هذه المسألة بطريقة الفلاسفة في الاستدلال على المعاد النفساني**[3]، وأن هذا التأثر إنما وقع لتأثره بالفلاسفة في مباحث النفس الإنسانية، وذلك لأن الفلاسفة يجعلون طبيعة النفس هي

---

(١) المطالب العالية (٧/ ١٢٩).

(٢) انظر التفكير الفلسفي لدى الرازي، للرشيد قوقام (ص٤٨٣).

(٣) انظر: التفكير الفلسفي لدى الرازي، للرشيد قوقام (ص٤٧٩).

الدليل على خلودها (المعاد)[1] فهي عندهم جوهر بسيط، والجوهر البسيط لا يقبل الفساد بحال[2]، والرازي يوافقهم في أدلتهم العقلية على طبيعة النفس ومفارقتها للبدن، ويستدل بها على خلود النفس (المعاد)، وفي نفس الوقت يستدل عليها من الناحية النقلية بحياة البرزخ (المعاد) ويجعلها دليلاً على طبيعة النفس ومفارقتها للبدن!

ولذلك يسير معهم في المباحث النفسية أكثر من مباحث المعاد، وأما حقيقة المعاد وكونه للبدن والروح، وحقيقة الجزاء والحساب والجنة والنار وسائر المباحث الخبرية المحضة؛ فإنه لم يسر فيها على طريقة الفلاسفة وإنما أخذها بالسمع كما هي طريقة المتكلمين[3]، والله أعلم.

---

(١) انظر في الفلسفة الإسلامية، لمدكور (٢/ ١٩٣).
(٢) انظر الجانب الإلٰهي عند ابن سينا (ص٣١٥).
(٣) انظر مثلاً: نهاية العقول (٤/ ١٦١ ـ ١٧٠)، والمعالم (ص٩٠ ـ ٩٢)، منهج الرازي، لخديجة حمادي (٢/ ٩٨٠ ـ ١٠٠١).

المبحث الرابع

القدر

تمهيد:

الإيمان بالقدر من أصول التوحيد والإيمان وقاعدة الإحسان، وهو مرتبط بالإيمان بالله، وصلته بخلقه، فتحقيق الإيمان بالقدر يكون بتحقيق الإيمان بالله وما له من الكمال المطلق في علمه وقدرته وإرادته وخلقه وحكمته وعدله، وأنه لا يخرج عن ذلك شيء من خلقه، والإيمان بما أودعه بعض خلقه، ومن ذلك ما وهبه لعباده من القدرة والإرادة، مع الإيمان بشرعه وأمره ونهيه وأنه لا تعارض بين خلقه وأمره، ومن قصر نظره عن أصل من أصول القدر وقع في الانحراف والضلال[1]

وقضية القدر من القضايا التي خاضت فيها كل الطوائف على اختلاف مناهجهم وأصولهم، ولقد كان الفلاسفة ممن خاض فيها، محاولين ربطها بأصولهم التي بنوا عليها فلسفتهم.

وأكثر الإشكالات في القدر ترجع ـ عند الفلاسفة وغيرهم ـ إلى **أمرين**:

الأول: الجمع بين القدر، والحرية الإنسانية التي تترتب عليها المسؤولية، وهو ما يعرف بمسألة أفعال العباد.

الثاني: الجمع بين حكمة الله وعنايته، وبين ما يقع في العالم مما قد يفهم منه منافاة ذلك، وهو ما يعرف بمشكلة الشر.

---

(١) شفاء العليل، لابن القيم (١/ ٤٤).

وكثير مما يذكر بعد ذلك من الإشكالات، إنما يرجع إلى الالتزام بلوازم القول في هذين الأمرين، ولقد حاول الفلاسفة معالجة هذين الأمرين وفق أصولهم الفلسفية، وعلى هذا تكون معرفة الأثر الفلسفي على الرازي بمقارنة موقفه في هذين الأمرين بموقف الفلاسفة منهما، وهذا ما يتبين في هذا المبحث بإذن الله تعالى، تحت **مسألتين**:

الأولى: الحرية الإنسانية (أفعال العباد).

الثانية: وقوع الشر في القضاء الإلٰهي.

الحرية الإنسانية (أفعال العباد)

إن من الإيمان بالله الإيمان بعموم خلقه، ومن ذلك خلقه لأفعال العباد، مع الإيمان بأنها مقدورة لهم؛ فإن الإنسان يجد من نفسه ضرورةً أن أفعاله الاختيارية مترتبة على إرادته وقدرته، ويميز بين أفعاله الاضطرارية والاختيارية؛ والله تعالى قد علق التكليف على الأفعال الاختيارية دون الاضطرارية، ومتى حصل للإنسان ما يقدح في قدرته سقط عنه التكليف بقدر ما نقص من قدرته، ومتى خرج فعله عن الاختيار سقط عنه التكليف بقدر ذلك كما في حال المكره، وهذا من كمال عدل الله تعالى وحكمته.

فأفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ومنسوبة إلى العباد حقيقة، ولا تعارض بين الأمرين فإن متعلق قدرة العبد على فعله ليس هو نفس متعلق قدرة الله تعالى على ذلك الفعل؛ بل «يضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق»[(١)]، فقدرة العبد تأثيرها وفق سنن الله الكونية التي يعلم أنها لا تتخلف، فمتى وجد السبب وجد المسبب إلا إذا شاء الله تعطيل السبب عن التأثير كما في المعجزات، وبهذا نجمع بين تأثير العبد في فعله، وبين خلق الله له[(٢)]

أما الفلاسفة فإن البحث عندهم ليس في الجمع بين قدرة الله على فعل العبد، وقدرة العبد على فعله؛ بل بحثهم في الجمع بين السببية الحتمية التي لا تخضع لإرادة الله وإنما هي عملية فيض متسلسلة في الوجود تتحقق متى كان المحل قابلاً للفيض، وبين الإرادة والحرية الإنسانية المدركة بالضرورة النفسية التي رتبوا عليها مسؤولية النفس عن التخلص من التعلق بالبدن لتنتهي

---

(١) شفاء العليل، لابن القيم (١/ ٤٢٨)، وانظر مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٨/ ٤٨٧).

(٢) انظر الخلاف العقدي في باب القدر، لعبد الله القرني (ص١٩ ـ ٢٠، ٤٥ ـ ٥٩)، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٠/ ٧٢٢).

إلى الشقاوة أو السعادة بعد مفارقتها للبدن، فالمسألة على أصولهم محيرة جدّاً، ويمكن تحرير محل الإشكال عندهم كالتالي:

هل للإنسان إرادة وحرية حقيقية في فعله؟ فإن كانت له إرادة وحرية فإن هذا يناقض الحتمية بين الأسباب والمسببات التي لا تتوقف ـ وفق نظرية الفيض ـ على إرادة فاعل مختار وإنما على الموجب بالذات؟

وإن لم تكن له إرادة وحرية، فما معنى الضرورة النفسية التي يجدها الإنسان من نفسه؟ وكيف يتحمل المسؤولية وينتهي ـ وفق نظريتهم في المعاد ـ إلى الشقاء الأبدي أو السعادة الأبدية؟[١]

ولا يمكنهم الجمع بين الحتمية الصارمة، وبين الاختيار والحرية؛ ولهذا انتهى ابن سينا في حل هذا الإشكال إلى الجبر المحض، فجعل الترغيب والترهيب موجهاً ـ ابتداءً ـ إلى من اقتضت الحتمية الصارمة أن يكون مطيعاً خيّراً وأن «ما ورد به الأمر والنهي في العالم من أفعال المكلفين؛ فإنما هو ترغيب لمن كان في المعلوم أنه يحصل به في المأمور، والنهي تنفير لمن كان في المعلوم أنه ينتهي عن المنهي»[٢]

ومعنى هذا: أن فعل الإنسان باستجابته لهذا الأمر هو من ضمن سلسلة الأسباب المؤدية إلى النتيجة الحتمية، فهو ضمن الأسباب بالنسبة للمطيع لكن العاصي لا يكون بالنسبة إليه من الأسباب المؤثرة على مصيره الحتمي؛ فالأول طبيعته تقتضي الاستجابة للأمر فكان الأمر ضمن العلل والأسباب لتحقيق المسبب، بخلاف الثاني فإن الأمر لو كان من العلل لتحقق معلوله، فلما لم يتحقق علمنا أنه ليس من الأسباب والعلل بالنسبة له! «وبهذا المفهوم الغريب للتكليف يصبح التكليف موجهاً للبعض دون البعض»[٣]

ولا بد لهم أن ينتهوا إلى هذا الجبر؛ فإن الوجود كله بما في ذلك ما

---

(١) انظر القضاء والقدر، لفاروق الدسوقي (٣/ ٣٦١ ـ ٣٦٣، ٣٧٠ ـ ٣٧١).

(٢) رسالة في سر القدر، لابن سينا (ص٣).

(٣) القضاء والقدر، للدسوقي (٣/ ٣٧٥).

يصدر عن واجب الوجود لا يتوقف عندهم على اختيار وإرادة، وإنما هو فيض ذاتي متسلسل!

وليس المقصود هنا تفصيل مذهبهم في القدر[١]، وحسبي هنا ما يفي بتصوير مذهبهم إجمالاً، لنعرف هل تأثر الرازي به أم لا؟

لا بد في الإجابة على هذا السؤال من الإشارة إلى ما تقدم بيانه في موقف الرازي من العلاقة بين المخلوقات والخالق وتأكيده على الفاعل المختار وإبطاله القول بالموجب بالذات؛ أي: إقراره بمبدأ الخلق، وهذا يحدد أول نقطة فارقة بين الرازي وبين هؤلاء الفلاسفة في أساس قولهم الذي بني عليه مذهبهم.

ويلاحظ أن الرازي في هذا الباب ـ أعني: باب القدر ـ مشتغل بإثبات الجبر والرد على المعتزلة، وهذا الأمر حاضر عنده بشدة في كل ما يكتبه، وهذا هو سبب كونه منسجماً في بحث هذا الباب أكثر من غيره في كتبه على اختلاف تواريخها ونوعها.

لكنه وإن كانت النتيجة عنده وعند الفلاسفة هي الجبر إلا أنه يبنيها على نقيض ما بنى عليه الفلاسفة مذهبهم، فإنه يبني الجبر على المبالغة في إثبات الربوبية والخلق لله تعالى، فيربط هذه المسألة بإثبات ربوبية الله تعالى، ولهذا يستدل على الجبر بدليل التمانع، فيقول: «إذا أراد العبد تسكين الجسم وأراد الله تحريكه، فإما أن لا يقعا معاً وهو محال، أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل؛ لأن القدرتين متساويتين في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت، فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود المقدور على السوية، إنما التفاوت في أمور خارجة عن المعنى، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح»[٢]، فهو يرى أن نسبة

---

(١) أجاد د. فاروق الدسوقي، في شرح مذهبهم وبيان إشكالاته، في كتابه المتميز «القضاء والقدر في الإسلام» في الجزء الثالث منه (٣/٢٠٧ ـ ٤٠٠).

(٢) المحصل (ص١٤٧).

الفعل إلى العبد من جنس نسبة شيء من الخلق إلى خالق آخر، وهذا ما لا يمكن، ولهذا جعل القول في هذه المسألة راجعاً إلى القول في إثبات الصانع، فقال: «إن كثيراً من المحققين قالوا: إن مسألة الجبر والقدر ليست مستقلة بنفسها؛ بل هي بعينها مسألة إثبات الصانع... فثبت: إما القول بالجبر، أو القول بنفي الصانع»[1]

وبالجملة؛ فما يعتمد عليه الرازي في إثبات الجبر يرجع إلى إثبات خلق الله لأفعال العباد[2]، ثم يبني على ذلك استحالة تعلق قدرة العبد بما تعلقت به قدرة الله تعالى، وينتهي إلى الجبر المحض[3]

والمقصود هنا: بيان أن مستند الرازي في إثبات الجبر ليس هو مستند الفلاسفة، ولهذا لا يعتبر في هذا الباب متأثراً بهم، إنما شبهاته كلامية، وعامة كلامه في هذا للرد على المعتزلة، والمبالغة في مخالفة مذهبهم، وإثبات خلق الله لأفعال العباد، وأن ذلك هو الجبر[4]

ولا بد من التأكيد هنا على ما سبقت الإشارة إليه من أن الرازي في هذا الباب لم يوافق مذهبه في إمكان نسبة التأثير إلى غير الله لا على جهة الاستقلال، فإنه ـ كما سبق ـ يرى إمكان تأثير الكواكب في العالم السفلي وتأثير السحر... إلى غير ذلك مما تقدم، واستطاع مع ذلك أن يجعل الأمر راجعاً إلى الله، وأن تأثيرها ليس مستقلاً عن خلق الله وإرادته، لكنه في هذه المسألة أوجد تلازماً ضرورياً بين القول بتأثير قدرة العبد في فعله وبين إحداثه، فلا يتصور إمكان حصول تأثير للعبد في فعله إلا على جهة الإحداث، وهذا يلزم منه استقلال أحدى القدرتين به دون الأخرى؛ لاستحالة مقدور بين

---

(١) المطالب العالية (٩/ ١٦ ـ ١٧).

(٢) انظر المطالب العالية (٩/ ١٩ ـ ٢٥١)، وانظر في تفصيل مذهب الرازي ومناقشته: موقف الرازي من القضاء والقدر، لأنفال يحيى إمام (١/ ٣٧١ وما بعدها).

(٣) وقد فصَّل ذلك شيخنا د. عبد الله القرني في كتابه «الخلاف العقدي في باب القدر».

(٤) وتفصيل مذهب الرازي في القدر كتبت فيه رسالة مستقلة موسعة طبعت في مجلدين، للأستاذة: أنفال يحيى إمام، وعنوانها: موقف الرازي من القضاء والقدر عرض ونقد.

قادرين، فمتى قيل بتأثير العبد لزم أن يكون مستقلاً به، ومتى نسب خلق فعل العبد إلى الله تعالى امتنعت نسبته إلى العبد!

فلا يَتصور نسبة التأثير إلى العبد في فعله، ولا أدري كيف استطاع نسبة التأثير إلى الأسباب الأخرى مع كونها بمشيئة الله تعالى ولم يرتض نسبة التأثير إلى العبد مع كونه بمشيئة الله تعالى؟!

فإنه إن قيل بأن تأثير الشمس والماء ـ مثلاً ـ في إنبات الزرع لا يخرج عن التسيير؛ لأنه لا يتعلق بإرادة الشمس أو الماء؛ بل هو راجع إلى الطبيعة التي خلقها الله عليها؛ فلا تشكل نسبة هذا التأثير إليها عند الرازي بناء على أصوله الجبرية، فإنه يبقى أن الرازي نسب التأثير إلى السحرة والكواكب والأرواح من الجن والشياطين والملائكة وكلها أحياء ناطقة لها إرادة واختيار، ولذلك بنى حياة الأفلاك على إثبات أن حركتها إرادية، فقال: «الأفلاك والكواكب متحركة بالاستدارة، وكل متحرك فحركته إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو إرادية، والأولان باطلان؛ فتعين الثالث، وذلك يقتضي كون الأفلاك أحياء»[1]، ثم بيَّن وجه الحصر، ثم فرّق بين الحركة الطبيعية والإرادية بما يبين أن ما يلزم على القول بأن الحركة بالطبيعة لا يلزم على القول بأن الحركة بالإرادة، فقال: «وأما قوله ـ أي: المعترض ـ: ما ذكرتموه في الطبيعة، فهو لازم عليكم في الإرادة؛ فنقول: الفرق بين الصورتين: أن الطبيعة قوة واحدة، ولا يعرض لها اختلاف أحوال، وتبدل اعتبارات، بخلاف الإرادة، فإنها تابعة لتصورات مختلفة، فإذا اختلفت تلك التصورات؛ اختلفت تلك الإرادات، فظهر الفرق بين الصورتين»[2]، فهنا يفرق الرازي بين كون الحركات الإرادية مؤثرة وبين كون الأسباب الطبيعية مؤثرة، ولا تعارض عنده بين هذا وبين كونها مخلوقة لله ﷻ متحركة بمشيئته، ولذلك أجاب عن حجة المانعين لكون الأفلاك أحياء عاقلة، وهي «أن هذه الأفلاك تتحرك على نهج واحد، لا يتغير

(١) المطالب العالية (٧/ ٣٣٦).

(٢) المطالب العالية (٧/ ٣٣٩ ـ ٣٤٠).

البتة، والمتحرك بالإرادة لا يكون كذلك»، قال في الجواب عن هذا الإشكال: «إن محرك الأفلاك هو الله عند الكل، فهي حركات صادرة عن الفاعل المختار، مع أنها باقية على نهج واحد، فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك، مع أنها صادرة عن إرادة الفاعل؟!»[1]، ومعنى هذا: أننا سواء قلنا إن الأفلاك ليست مريدة، أو قلنا هي مريدة فإن الفاعل على كلتا الحالتين هو الله تعالى، وكون الله فاعلاً لها لم يخرجها عن كونها على حركة نهج واحد مع أنه فاعل مختار، وكذلك على القول بأنها حركة إرادية تكون على نهج واحد، ولا منافاة بين ذلك وبين كونها بحركة إرادية.

والشاهد من كل ذلك: أنه يتصور كون الأفلاك مؤثرة ومريدة مع كونها مخلوقة لله ﷻ ولا منافاة عنده بين الأمرين، وهذا يخالف ما وقع فيه هنا في باب القدر حيث رفض الجمع بين الصورتين مع أن الجبر في تلك الصورة أحق، فإن مقصوده بحركة الأفلاك وما يتعلق بها هو كون الملائكة مدبرة لأمر الله ﷻ ـ كما سبق في مبحث الملائكة ـ ومعلوم أن الملائكة مجبولون على طاعة الله؛ فإنهم ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝٦﴾ [التحريم: ٦]، فالقول بالجبر في حقهم أقرب منه في حق البشر الذين يختارون الطاعة تارة ويختارون المعصية تارة، ويدركون من أنفسهم أنهم يستطيعون الفعل والترك، وقد امتحنهم الله بذلك وابتلاهم بالأمر والنهي.

وهذا تناقض واضح، وسببه ـ والله أعلم ـ: أن الرازي في هذه المسألة لم يتصور إلا أحد خيارين لا ثالث لهما[2]: إما القول بأن الافعال الاختيارية للحيوان غير مستقل بإيجادها، وهذا هو الجبر، وإما القول بأنه مستقل بإيجادها وهو قول المعتزلة الذي يعلم الرازي شناعته؛ ولهذا يلاحظ المتأمل أن غالب استدلاله على الجبر هو بإبطال قول المعتزلة، وإثبات خلق الله لأفعال العباد[3]

---

(١) المطالب العالية (٧/ ٣٤٤).

(٢) انظر الأربعين (١/ ٢١٩ ـ ٢٢٠).

(٣) انظر مثلاً: المطالب العالية (٩/ ١٩ ـ ٢٥١)، وموقف الرازي من القضاء والقدر، لأنفال يحيى إمام (١/ ٣٧١ وما بعدها).

والقول بخلق الله لأفعال العباد وإبطال قول المعتزلة في ذلك وإن كان في نفسه صحيحاً إلا أنه لا يلزم منه ما انتهى إليه الرازي من القول بالجبر، لكنه في هذه المسألة واقع تحت ضغط ردة الفعل من قول المعتزلة كما يقول عنه الإمام ابن تيمية ـ: أما «مسائل القدر فإنه جازم فيها بمخالفة المعتزلة»[1]، وكان بإمكانه مخالفة المعتزلة دون أن يغلو في إنكار أي تأثير لفعل العبد، بأن يجعل فعل العبد من جنس الأسباب التي لها تأثير ولا تخرج بذلك عن قدرة الله تعالى ومشيئته، وبهذا لا تعارض بين تأثير العبد وبين إثبات الصانع وكونه فاعلاً مختاراً، ويكون بذلك قد طرد ما تقرّر سابقاً من جواز نسبة التأثير إلى غير الله لا على جهة الاستقلال، وهذا ما أشار إليه عند كلامه على الدواعي للفعل شارحاً معنى كون العبد فاعلاً على الحقيقة، فقال: «.
فحيئنذ يكون العبد فاعلاً على الحقيقة؛ لأن المؤثر في ذلك الفعل هو قدرته وداعيته، وتكون أفعال العباد واقعة بأسرها بقضاء الله»[2]، لكنه يرى أنه لا بد من الجبر، حتى على القول بتأثير العبد في فعله؛ فإنه «لا يكون العبد مستقلّاً بالإيجاد. فكان الجبر لازماً»[3]، وذلك لأنه حصر تأثير العبد في الإحداث، والإحداث إذا استقل به العبد امتنع أن يستقل به الله تعالى، فلذلك لا يتصور غير الجبر؛ حتى على قول المعتزلة؛ لينتهي إلى «أنه لا مندوحة عن هذا لأحد من فرق العقلاء، سواء أقروا به أو أنكروه»[4]، وأنه «ليس في الوجود إلا الجبر»[5]

ويبقى أنه مع كل ذلك يصرح بأن «حال هذه المسألة حال عجيبة وذلك لأن الخلق أبداً كانوا مختلفين فيها بسبب **أن الوجوه التي يمكن الرجوع إليها في هذه المسألة متعارضة متدافعة**»[6]، «وبالجملة فهذه المسألة من أعظم

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٤٧٦).
(٢) المطالب العالية (٣/ ٧٣)، وانظر المعالم (ص٦١).
(٣) المطالب العالية (٩/ ١٣).
(٤) التفسير الكبير (٢٩/ ٤٦٨).
(٥) المباحث المشرقية (٢/ ٥٤٤).
(٦) المطالب العالية (٩/ ٢٤٧).

المسائل الإسلامية وأكثرها شعباً وأشدها شغباً، ويحكى أن الإمام أبا القاسم الأنصاري سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسألة فقال: لا؛ لأنهم نزهوه، فسئل عن أهل السُّنَّة[1] فقال: لا؛ لأنهم عظموه، والمعنى: أن كلا الفريقين ما طلب إلا إثبات جلال الله وعلو كبريائه، إلا أن أهل السُّنَّة وقع نظرهم على العظمة فقالوا: ينبغي أن يكون هو الموجد ولا موجد سواه، والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا: لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح، وأقول: ههنا سر آخر، وهو أن إثبات الإلٰه يلجئ إلى القول بالجبر؛ لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح، وهو نفي الصانع، ولو توقفت لزم الجبر، وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدرة؛ بل ههنا سر آخر هو فوق الكل، وهو أنا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول، وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح، وهذا يقتضي الجبر، ونجد أيضاً تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزماً بديهيّاً بحسن المدح وقبح الذم والأمر والنهي، وذلك يقتضي مذهب المعتزلة، **فكأن هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية، وبحسب العلوم النظرية، وبحسب تعظيم الله تعالى نظراً إلى قدرته وحكمته، وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية**، فلهذه المآخذ التي شرحناها والأسرار التي كشفنا عن حقائقها **صعبت المسألة وغمضت وعظمت**، فنسأل الله العظيم أن يوفقنا للحق وأن يختم عاقبتنا بالخير آمين ربَّ العالمين»[2]

ولا بد أن تكون المسألة كذلك لمن حصر القول فيها بأحد الطريقين إما طريقة الجبرية وإما طريق القدرية، «والتحقيق ما عليه أئمة السُّنَّة وجمهور الأمة؛ من الفرق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق؛ فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة مفعولة لله: كما أن نفس العبد وسائر صفاته

(١) يعني: الأشاعرة.

(٢) التفسير الكبير (٢/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥).

مخلوقة مفعولة لله وليس ذلك نفس خلقه وفعله؛ بل هي مخلوقة ومفعولة وهذه الأفعال هي فعل العبد القائم به ليست قائمة بالله ولا يتصف بها فإنه لا يتصف بمخلوقاته ومفعولاته؛ وإنما يتصف بخلقه وفعله كما يتصف بسائر ما يقوم بذاته والعبد فاعل لهذه الأفعال وهو المتصف بها وله عليها قدرة وهو فاعلها باختياره ومشيئته وذلك كله مخلوق لله فهي فعل العبد ومفعولة للرب»[1]، وبهذا يزول التعارض وتكون الموافقة لكل طائفة فيما عندها من الحق، مع رد الباطل عند كل من الطائفتين.

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢/١١٩ ـ ١٢٠).

وقوع الشر في القضاء الإلهي

إن من الإيمان بالله الإيمان بعموم حكمته وعدله، ويدخل في عموم حكمته وعدله ما يقع في هذا العالم من الشرور والآفات؛ ولكن هذه الشرور ليست شروراً محضة؛ بل هي شرور نسبية تكون شرّاً بالنسبة لبعض المخلوقات، ولا تكون شرّاً من كل وجه، وأفعال الله تعالى كلها خير؛ «ولهذا لم يكن الشر مضافاً إلى الله تعالى في القرآن مع كونه شرّاً، ولا يذكر إلا على أحد وجوه **ثلاثة**:

١ ـ إما أن يدخل في العموم؛ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزُّمَر: ٦٢]

٢ ـ أو يذكر مضافاً إلى السبب؛ كقوله: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾ [الفَلَق: ٢].

٣ ـ أو يحذف فاعله؛ كقول الجن: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝١٠﴾ [الجن: ١٠]، ومنه قوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ [الفاتحة: ٧]، فذكر النعمة مضافة إليه، وأخبر أنهم هم الضالون، وحذف فاعل الغضب»[١]

ولا يلزم من كونها بحكمة وعدل أن يعرف كل أحد حكمة الله ﷻ فيها؛ بل إدراك الحكمة في كل شيء غير ممكن، و«عَدمُ علم الناس بما له سبحانه من الحِكْمة في خَلْقه وأمره، لا يستلزم عدم ثبوتها في نفس الأمر؛ فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم، ومن المعلوم أن أكثر الناس لا يعرفون ما لصُنَّاعهم وعلمائهم وأمرائهم وشيوخهم ومصنفي الكتب من الحِكْمة»[٢]

ومن زلَّ في هذا الباب فلإنكاره وجود الحكمة فيما لم يعرف الحكمة منه[٣]

---

(١) شرح الأصبهانية، لابن تيمية (ص٤٢٦).

(٢) شرح الأصبهانية، لابن تيمية (ص٤٢١).

(٣) انظر: الحكمة والتعليل في أفعال الله عند أهل السُّنَّة والجماعة، لعبد الله الشهري (١/٢٣١ ـ ٢٣٣).

والإشكال الذي يقع فيه البحث مع الفلاسفة في هذا الباب، يرجع إلى **أمرين**:

الأول: كيف نوفق بين ما يوجد في الكون من الشرور، وبين العناية الإلٰهية؟

الثاني: كيف حصل الشر وما هو مصدره؟

أما الأمر الأول: فإن الفلاسفة يقاربون فيه أهل السُّنَّة في الجملة[1]، فإنهم يقولون: «إن الشر على وجوه، فيقال: شر للنقص الذي هو مثل الجهل والضعف، والتشويه في الخلقة، ويقال: شر لما هو مثل الألم والغم الذي يكون إدراكاً لسبب لا فقد شيء فقط...»[2]، ويرون أن الشر جزئي، وأن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، ولا يمكن أن يكون الخير الكثير من دون هذا الشر القليل، فالخير مقصود بالذات والشر مقصود بالعرض، ولذلك فالشرور نسبية فما يكون شرّاً بالنسبة لشخص قد يكون خيراً بالنسبة لغيره، ومعرفة ذلك مما يصعب الإحاطة به علماً[3]

وقد حاكاهم الرازي في «المباحث المشرقية» فبنى على نفس مقدماتهم النتيجة التالية، وهي عين ما ذكره ابن سينا، فيقول: «قد بيّنا أن الشر بالحقيقة إما عدم ضروريات الشيء أو عدم منافعه، فنقول: الموجود إما أن يكون خيراً من كل الوجوه، أو شرّاً من كل الوجوه، أو خيراً من وجه، شرّاً من وجه، وهذا الأخير على ثلاثة أقسام؛ فإنه إما أن يكون خيره غالباً على شره، أو يكون شره غالباً على خيره، أو يتساوى شره وخيره، فهذه أقسام خمسة»[4]، ويقرر ما قرره ابن سينا تماماً[5]، فيقول: «أما الذي يكون خيراً من كل الوجوه

(١) انظر شرح الأصفهانية (ص٤٣١).

(٢) النجاة، لابن سينا (٢/ ١٤٤ ـ ١٤٥).

(٣) انظر: الشفاء، لابن سينا (٢/ ٤١٦ ـ ٤٢٢)، والقضاء والقدر، للدسوقي (٣/ ٣٩١ ـ ٤٠٠)، والجانب الإلٰهي عند ابن سينا، لمرشان (ص٢٧٤ ـ ٢٨٢)، وانظر شفاء العليل، لابن القيم (٢/ ...)، والحكمة والتعليل، للشهري (١/ ٢٣٣ ـ ٢٦٣).

(٤) المباحث المشرقية (٢/ ٥٤٩).

(٥) انظر: فخر الدين الرازي، للزركان (ص٥٨٢ ـ ٥٨٥).

فهو الموجود، وأما الذي يكون كذلك لذاته فهو الله تعالى، وأما الذي يكون لغيره فهو العقول والأفلاك؛ لأن هذه الأمور ما فاتها شيء من ضروريات ذواتها ولا كمالاتها، وأما الذي يكون كله شرّاً أو الغالب عليه الشر أو المتساوي فهو غير موجود؛ لأن كلامنا عن الشر بمعنى عدم الضروريات والمنافع لا بمعنى عدم الكمالات الزائدة... وأما الذي يكون خيره غالباً على شره فالأولى فيه أن يكون موجوداً **لوجهين**:

الأول: أنه إن لم يوجد فلا بد أن يفوت الخير الغالب، وفوات الخير الغالب شر غالب..

الثاني: وهو الذي يكون خيره ممزوجاً بالشر ليس إلا الأمور التي تحت فلك القمر، ولا شكَّ أنها معلولات العلل العالية، فلو لم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها عدم العلل الموجبة لها، وهي خيرات محضة، فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة، وذلك شر محض؛ فإذاً لا بد من وجود هذا القسم»[1]

لكنه في نهاية المسألة يواجه مشكلة ترِد عليه لأنه أخذ بقول الفلاسفة القائم على وجود الحكمة دون الإرادة، وأصوله الكلامية تنفي الحكمة وتثبت الإرادة، ووجه ذلك: أن الفلاسفة يرون أن الحكمة الإلٰهية تقتضي وجود الشر؛ لأن الشر لا بد منه لوجود الخير، وفق منهجهم في العلل والمعلولات، والرازي بعد أن أخذ جوابهم هذا المبني على أصولهم القائمة على العلية، طرح سؤالاً مناسباً لأصوله القائمة على الخلق والإرادة مع نفي الحكمة، فقال: «فإن قيل: فلِمَ لَمْ يخلق الخالق هذه الأشياء عريَّة عن كل الشرور؟»[2]، وهو سؤال لا يرد إلا على القول بأن الله يخلق بإرادة، وهذا لا يقول به أصحاب هذا المذهب من الفلاسفة، كما أنه لا يرد على من يقول بالحكمة لأن الحكمة متى اقتضت وجود الشر لم يكن مانع من ذلك؛ لكن أصول

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٥٤٩ ـ ٥٥٠).

(٢) المباحث المشرقية (٢/ ٥٥٠).

الرازي الأشعرية تفرض عليه هذا السؤال، وحاول الإجابة عليه بالطريقة الفلسفية، فقال: «فنقول: لأنه لو خلقها كذلك لكان هذا هو القسم الأول الذي يكون خيره غالباً على شره وقد فرغ عنه، وقد بقي في العقل قسم آخر وهو الذي يكون خيره غالباً على شره، وقد بيّنّا أن الأولى بهذا القسم أن يكون موجوداً»[١]

وحقيقة هذا الجواب: ليس إلا إعادة لتقرير ما سبق، من جهة كون الحكمة تقتضي حدوث ذلك، لكن الرازي لأنه يرى أن الجمع بين الحكمة والإرادة غير ممكن ـ وهذا قدر مشترك بين الأشاعرة والفلاسفة ـ وجد أن «هذا الجواب لا يغني؛ لأن لقائل أن يقول: إن جميع هذه الخيرات والشرور إنما توجد باختيار الله وإرادته، مثل الاحتراق الحاصل عقيب النار ليس موجباً عن النار بل الله اختار خلقه عقيب مماسة النار، وإذا كان حصول الاحتراق عقيب مماسة النار باختيار الله تعالى وإرادته؛ فكان يمكنه أن يختار خلق الاحتراق عندما يكون خيراً، وأن لا يختار خلقه عندما يكون شرّاً»[٢]، وهذا الافتراض إنما وجب لما غاب عنه وجود الحكمة مع قوله بوجود الإرادة، ولهذا انتهى إلى أنه «لا خلاص من هذه المطالبة إلا ببيان كونه تعالى فاعلاً بالذات لا بالقصد والاختيار»[٣]؛ أي: بنفي الإرادة، وهذا غير مقبول عند الرازي؛ ولذلك قال: «فيرجع حاصل الكلام في هذه المسألة إلى مسألة القدم والحدوث»[٤]، وقد قرر في ذلك كما تقدم أن الله فاعل مختار لا موجباً بالذات[٥]

وهذا اللازم واقع على الرازي فعلاً؛ لأنه لا يمكن تفسير وجود الشر على طريقة الفلاسفة إلا بالالتزام بسياق مذهبهم، خاصة أن الفلاسفة

---

(١) المباحث المشرقية (٢/ ٥٥٠).
(٢) المباحث المشرقية (٢/ ٥٥٠).
(٣) المباحث المشرقية (٢/ ٥٥٠ ـ ٥٥١).
(٤) المباحث المشرقية (٢/ ٥٥١).
(٥) تقدم في المبحث الثاني من الفصل الثاني (ص١٦٤).

والأشاعرة يتفقون على قدر مشترك في هذه المسألة، وهو أنهم لا يجمعون بين القول بالحكمة والقول بالإرادة، فالفلاسفة قالوا بالحكمة ونفوا الإرادة، والأشاعرة قالوا بالإرادة ونفوا الحكمة[1]، فلا عجب إذاً أن يقع الرازي في هذا المأزق المحرج!

وقد أشار الإمام ابن تيمية إلى هذا فقال: «والرازي إنما يذكر قول الجهمية وقول القدرية، وقد يذكر أحياناً قول الفلاسفة، وإن كانوا في هذا الموضع يقاربون طريقة أهل الحديث والفقه والكلام الذين يقولون بذلك، ويقولون بنحو من قولهم في أن تفويت الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير؛ كما يذكر في إنزال المطر وقت الحاجة، فإنه حكمة ورحمة عامة، وإن كان فيه ضرر لبعض الناس، وهذا وافق فيه هؤلاء المتفلسفة لمن قاله من نُظَّار المسلمين.

لكن هؤلاء المتفلسفة متناقضون؛ فإنهم يُثْبِتون غاية وحِكْمة غائية، ولا يثبتون إرادة، والجهمية تثبت أنه سبحانه مريد، ولا تثبت له حِكْمة فَعَلَ لأجلها، وكل من القولين متناقض، ثم المتفلسفة نفاة الصفات يجعلون عنايته هي إرادته، وإرادته هي علمه، ثم يقولون: «العلم هو العالِم أو المعلوم»، فهم متناقضون في إثبات الصفات»[2]

وهذا إنما سار عليه الرازي في «المباحث المشرقية»، وفي بعض المواطن من التفسير، وإلا فهو في عامة كتبه يسير ـ في هذا ـ على الطريقة الأشعرية القائمة على نفي الحكمة والتعليل[3]

---

(١) انظر المطالب العالية (٨/ ١١٨).

(٢) شرح الأصبهانية (ص٤٣١).

(٣) انظر مثلاً: الأربعين (١/ ٢٤٠ ـ ٢٤٣)، وانظر موقف الرازي من القضاء والقدر (٢/ ٨٣٣ ـ ٩٤٣)، وفخر الدين الرازي، للزركان (ص٥٨٢ ـ ٥٨٥)، والأثر الفلسفي في التفسير، لبكار جاسم (ص٤٥٤ ـ ٤٦٢).

وأما الأمر الثاني: وهو كيف حصل الشر وما هو مصدره؟

فهو مرتبط بموقفهم من واجب الوجود وطبيعة العلاقة بينه وبين العالم، فواجب الوجود عندهم خير محض، ولا يمكن أن يصدر عنه الشر، ومن هنا جعلوا للشر مصدراً غير واجب الوجود، وهو الإمكان والعدم، يقول ابن سينا: «أجل مبتهج بشيء، هو الأول بذاته؛ لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً، الذي هو بريئ عن طبيعة الإمكان والعدم وهما منبع الشر، ولا شاغل له عنه»[1]، فالخير في نظر ابن سينا إنما يفيض من واجب الوجود على العقول المفارقة ومنها يفيض على عالم الكون والفساد، وأما الشر فهو في نظره يلحق الأشياء من طبيعتها، فإذا كان في طبعها ما هو بالقوة كانت متلبسة بالمادة فلحقها الشر من أجل المادة التي في طبيعتها[2].

وهذا مبني على موقفهم من نظرية الفيض، وتقدم بيان مخالفة الرازي لهم في ذلك؛ ولذلك تجده في هذه المسألة يصرح بـ«أنه سبحانه فاعل الخير والشر»[3]، وفي ذلك يقول: «بيّنا في مسألة خلق الأفعال أنه لا موجد إلا الله تعالى، وإذا كان كذلك كان الخير والشر والكفر والإيمان حاصلاً بإيجاده وتخليقه وتكوينه»[4]، ولهذا لم يتأثر الرازي بهم في قولهم بأن الشر حاصل بسبب قصور قابلية الأجسام وسوء استعدادها[5].

والخلاصة من كل ما سبق: أن الغالب على الرازي في باب القدر عدم التأثر بالفلاسفة، إلا في مسألة الشر في بعض المواضع من كتبه؛ لأن هذه المسألة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالربوبية، وقد تقدم أنها مسألة مهمة في نظر الرازي حريص على الالتزام فيها بأصوله، والله أعلم.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (٣/ ٢٢١).

(٢) انظر القضاء والقدر، للدسوقي (٣/ ٣٩١ ـ ٤٠٠)، والجانب الإلٰهي عند ابن سينا، لمرشان (ص٢٧٦ ـ ٢٧٧).

(٣) التفسير الكبير (٩/ ٤٣٩).

(٤) الأربعين (١/ ٢٤١).

(٥) انظر: الأثر الفلسفي في التفسير، لبكار جاسم (ص٤٦٢).

الخاتمة

وبعد؛ فالحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً على ما منَّ به علي، وشرَّفني به من الهداية لهذا الطريق، والمشاركة في هذا المجال العظيم، وما وفقني به من إتمام هذا البحث الممتع الشاق؛ فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأسأله سبحانه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به المسلمين.

وقبل طيِّ صفحات هذا البحث، أسجل أبرز النتائج التي توصلت إليها خلال هذا البحث، وأُجمِلها فيما يلي:

● وُجِدَت لدى الرازي عواملُ ساعدت في تأثره بالفلسفة أبرزها ما يلي:

ـ ميله الفطري إلى العقليات، ورغبته الشخصية في تنميتها.

ـ استقلاله الفكري، وثقته بنفسه.

ـ حبه للبحث لذات البحث، وحرصه على الاستقصاء وجمع كل ما يمكن من المسائل والأقوال والأدلة.

ـ وجود إشكالات عميقة في علم الكلام مما ولّد لديه الرغبة في حلّها.

ـ اشتراك الكلام والفلسفة في بحث كثير من القضايا بطرق متقاربة.

ـ اشتغاله بكتب الفلسفة واهتمامه بها وخاصة كتب ابن سينا.

● ووُجِدَت عوامل أخرى ساعدت في تضييق تأثره بالفلسفة أبرزها ما يلي:

- نشأته على المذهب الأشعري، وانتماؤه له، وتشبّعه بأصوله.

- اشتغاله بتفسير القرآن الكريم في آخر حياته، مما كان له أثر في ميله لطريقة القرآن.

• تحصّل من مجموع تلك العوامل ما انتهى إليه الرازي من الخلط بين الكلام والفلسفة، والمتمثل في: حرصه على تقرير الأصول الكلامية، وتأكيدها بالمناهج والآراء الفلسفية.

• تأثُرُ الرازي ببعض الآراء الفلسفية لم يكن تقديماً منه للفلسفة على الكلام، وإنما لأنه يرى أن تلك الآراء لا تعارض الأصول الكلامية؛ بل الغالب فيها أنها تؤيد الأصول الكلامية في نظره.

• كان الرازي صارماً في بعض الأصول العقدية ولا يقبل ما يقدح فيها، كمسألة إثبات الصانع وربوبيته؛ لكن اهتمامه منصب فيها على سلامة الأصل، أما تفصيلاته فإنه لم يلتزم فيها بتلك الصرامة، وقد يذهل عن بعض القوادح، لكنه متى ظهر له أنها قادحة في الأصل سارع إلى رفضها.

• آراء الفلاسفة العقدية ترجع في مجملها إلى أصلين: موقفهم من حقيقة واجب الوجود، وطبيعة علاقته بالعالم، والرازي مخالف لهم في هذين الأصلين.

• لم يوافق الرازيُّ الفلاسفةَ في مسألة عقدية موافقة تامة؛ لأنها لا بد أن ترجع إلى الأصلين السابقين.

• أخذ الرازي ببعض المناهج الفلسفية وكيّفها مع أصوله الكلامية، كدليل الإمكان على وجود الله، ودليل التركيب على وحدانية الله تعالى.

• أخذ الرازي ببعض الآراء الفلسفية لتكون أدلة عقلية على القضايا الخبرية، كنظرية العقول والنفوس في الاستدلال على الملائكة، وخلود النفس في الاستدلال على المعاد النفساني.

• أخذ الرازي ببعض الآراء الفلسفية وكيّفها بما لا يتعارض مع أصوله الكلامية، كتأثير الأجرام العلوية في السفلية والسحر والتنجيم.

• فسّر الرازي كثيراً من المصطلحات الفلسفية بما يخالف طريقة الفلاسفة حتى لا تتعارض مع أصوله الكلامية، كتفسيره لنظرية الفيض، وتفسيره لقدرة النبي النظرية والعملية.

• أكثر تأثر الرازي بالفلسفة في القضايا العقدية كان من ابن سينا، وأما تأثره بأبي البركات البغدادي فأكثره في الطبيعيات.

• كتاب «المباحث المشرقية» هو أكثر كتاب تأثر فيه الرازي بابن سينا، ويميل فيه إلى محاكاته، ويكون ذلك أحياناً في نظم الكلام واستعمال المصطلحات ولو لم يلتزم بمضمونها.

• تأثر الرازي بالفلسفة لم يكن خاصّاً بمرحلة من حياته؛ بل تأثر بها في كتبه المتقدمة والمتأخرة، لكنه في كتبه المتقدمة لم ينضج فكره التوفيقي كما في كتبه المتأخرة فكان في بعض الكتب المتقدمة أقل صرامة في الحرص على الأصول الكلامية.

• استفاد الرازي من بعض الفلاسفة كأبي البركات وغيره نقدَ ابن سينا في بعض الآراء الفلسفية كنظرية الفيض، والقول بالقدم؛ لكن غالب تلك الانتقادات موافقة لمنهجه الكلامي في الجملة، ولم يخرج بها إلى قول فلسفي.

• ما وقع فيه الرازي من التناقض راجع إلى أسباب من أهمها ـ في نظري ـ ما يلي:

ـ عدم التزامه بلوازم المناهج والآراء التي يأخذ بها من الفلسفة وغيرها، كأخذه بشبهة التركيب في نفي ما ينفيه من الصفات دون الباقي.

ـ إغراقه في تقرير بعض المسائل بما يناسب ذلك السياق مع الذهول عن لوازمها في السياقات الأخرى.

ـ تعامله مع بعض الآراء كنشاط ذهني بإيراد الاحتمالات العقلية فيقرر رأياً لكونه احتمالاً، ولا ينشغل بالبحث عمَّا يعارضه في ذلك الموضع.

ـ حرصه على تأييد الكلام بكل ما يمكن، ولو كان مجرد احتمال دون النظر إلى صحته في ذاته، وما يترتب على القول به من إشكالات.

• أكثر انضباط الرازي يكون في الآراء التي يغلب عليه فيها التركيز على اتجاه معين كمسألة القدر التي يجزم فيها بالجبر، ويحرص على إثباته على كل حال.

• كان لاشتغال الرازي بالتفسير أثر في التنبه لبعض المسائل العقدية بسبب وضوحها في النصوص كمسألة توحيد العبادة، وبعض المناهج كمعرفة الخالق تعالى بالتأمل في آياته الكونية. والله تعالى أعلم.

وأخيراً: أوصي الباحثين بدراسة منهج الرازي في حكاية الأقوال ونسبتها، سواء أقوال الأعلام أو الطوائف، أو حكاية الاتفاق أو الإجماع[1]

وصلّى الله وسلّم على النبي الكريم وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله ربِّ العالمين.

---

(١) راجع: (ص٦٠ ـ ٦١)، (٩١ ـ ٩٢) من هذا البحث.

فهرس المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**.
- **إثبات صفة العلو**: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: بدر عبد الله البدر، الدار السلفية ـ الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- **أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري دراسة تحليلية نقدية**: محمود محمد عيد نفيسة، دار النوادر، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
- **الأثر الفلسفي في التفسير**: بكار محمود الحاج جاسم، دار النوادر، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ.
- **إحياء علوم الدين**: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار المنهاج، السعودية ـ جدة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
- **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**: القفطي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.
- **الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد**: سعود بن عبد العزيز العريفي، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- **آراء فخر الدين الرازي العقدية في النبوة والرسالة دراسة نقدية على ضوء مذهب السلف**: أحلام بنت محمد بن سعد الوادي، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية للبنات بمكة المكرمة التابعة للرئاسة العامة لتعليم البنات، ١٤١٩هـ.
- **الأربعين في أصول الدين**: فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**: إمام الحرمين الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٦٩هـ.
- **أسس الفلسفة**: توفيق الطويل، مكتبة النهضة المصرية.
- **الإشارات والتنبهات**: ابن سينا مع شرح الطوسي. تحقيق: سليمان دنيا. دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة.
- **الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليهم من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية**: عبد القادر بن محمد عطا صوفي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عمادة البحث العلمي، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.
- **أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية عرض ونقد**: ناصر بن عبد الله القفاري، دار الرضا للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤٣١هـ.
- **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**: محمد الأمين الشنقيطي، مطبعة المدني، ١٤٠٢هـ.
- **الاعتصام**: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**: فخر الدين الرازي، ومعه كتاب المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع.
- **الأعلام**: خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، أيار/مايو ٢٠٠٢م.
- **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**: شمس الدين ابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.
- **الأغاني**: أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق: سمير جابر، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية.
- **الاقتصاد في الاعتقاد**: أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
- **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، الطبعة السابعة، ١٤١٩هـ.

- **الإمام الحكيم فخر الدين الرازي من خلال تفسيره**: عبد العزيز المجدوب، دار سحنون للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
- **الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره**: علي محمد حسن العماري، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالجمهور العربية المتحدة، اللجنة العامة للقرآن والسنة، الكتاب الثالث، ١٣٨٨هـ.
- **الإمام فخر الدين الرازي ومصنفاته**: طه جابر العلواني، دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
- **الإنسان الكامل في الفكر الصوفي**: لطف الله بن عبد العظيم خوجة، دار الهدي النبوي، مصر، دار الفضيلة، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
- **الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**: أبو بكر بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد أحمد حيدر، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
- **باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي ونقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات**: محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
- **البحر المحيط**: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة الباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد**: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: موسى بن سليمان الدرويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنور، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ.
- **بلدان الخلافة الشرقية**: كي لسترنج، نقله إلى العربية وأضاف إليه تعليقات: بشير فرنسيس، وكوركيس عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**: أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ.
- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**: تقي الدين أبو العباس ابن تيمية، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

- **تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام**: شمس الدين الذهبي، تحقيق: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- **تاريخ بغداد**: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- **تأسيس التقديس**: فخر الدين الرازي، ومعه رسالة الإمام أحمد بن يحيى بن جهبل الكلابي في الرد على من رد على صاحب التأسيس، عني بهما: أنس محمد عدنان الشرفاوي، أحمد محمد خير الخطيب، دار نور الصباح، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، دار القدس، دمشق، ١٣٤٧هـ.
- **التدمرية**: تقي الدين ابن تيمية، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
- **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**: الحسين بن علي ابن سينا، تحقيق: حسن عاصي، دار قابوس، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- **التعليقات**: الحسين بن علي ابن سينا، تحقيق: حسن العبيدي، بيت الحكمة، العراق ـ بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- **التعليقات**: الفارابي، تحقيق: د. جعفر آل ياسين، دار المناهل، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
- **تفسير ابن أبي حاتم** = **تفسير القرآن العظيم**: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ.
- **تفسير ابن كثير** = **تفسير القرآن العظيم**: أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- **تفسير السعدي** = **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- **تفسير الطبري** = **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

- **تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن**: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ.
- **التفسير القيم**: شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- **التفسير الكبير = مفاتيح الغيب**: أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ هـ.
- **التفكير الفلسفي الإسلامي**: سليمان دنيا، مكتبة الخانجي بمصر، مكتبة الرشاد بالدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.
- **التفكير الفلسفي لدى فخر الدين الرازي ونقده للمتكلمين والفلاسفة**: الرشيد قوقام، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، السنة الجامعية ٢٠٠٤م ـ ٢٠٠٥م، نسخة الرسالة منشورة على الإنترنت.
- **التمهيد**: أبوبكر بن الطيب الباقلاني، تحقيق: محمود الخضيري، ومحمد أبو ريدة، دار الفكر العربي.
- **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**: أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي، تحقيق: يمان سعد الدين المياديني، رمادي للنشر، المؤتمن للتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- **التنجيم والمنجمون وحكم ذلك في الإسلام**: عبد المجيد بن سالم المشعبي، أضواء السلف، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.
- **تهافت الفلاسفة**: أبو حامد الغزالي، تحقيق: جيرار جهماني، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- **جامع بيان العلم وفضله**: أبو عمر ابن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمرلي، مؤسسة الريان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- **الجانب الإلهي عند ابن سينا**: سالم مرشان، دار قتيبة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**: محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٤٠٢هـ.

- **جمع بين رأي الحكيمين**: أبو نصر الفارابي، تحقيق: آلبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة.
- **حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين**: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، دار المعارف، ماليزيا، ١٣٥٨هـ.
- **الحد الأرسطي أصوله الفلسفية وآثاره العلمية**: سلطان بن عبد الرحمن العميري، دار الميمان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
- **الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)**: أبو بكر محمد بن الحسن ابن فورك، محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- **الحروف**: أبو نصر الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية.
- **حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين**: عبد الرحيم بن صمايل السلمي، دار المعلمة للنشر والتوزيع.
- **حقيقة السحر وحكمه في الكتاب والسنة**: عواد بن عبد الله المعتق، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٢٢هـ.
- **حقيقة موقف الرازي من السحر والتنجيم وإنكار ابن تيمية عليه**: سلطان بن عبد الرحمن العميري (بحث علمي منشور في موقع مركز التأصيل للبحوث والدراسات).
- **الحكمة والتعليل في أفعال الله عند أهل السنة والجماعة عرض ودراسة**: عبد الله بن ظافر الشهري، رسالة ماجستير من قسم العقيدة بجامعة أم القرى، ١٤٢٢هـ.
- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ.
- **الخلاف العقدي في القدر دراسة تحليلية نقدية لأصول القدرية والجبرية في أفعال العباد**: عبد الله بن محمد القرني، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
- **درء تعارض العقل والنقل**: تقي الدين أبو العباس ابن تيمية الحراني، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

- **دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية**: تقي الدين ابن تيمية الحراني، تحقيق: د. محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
- **دلائل النبوة**: أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: د.عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- **الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف**: أحمد قوشتي، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.
- **الرد على المنطقيين**: أبو العباس ابن تيمية الحراني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
- **رسالة اضحوية في أمر المعاد**: الحسين بن علي ابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٦٨هـ.
- **رسالة ذم لذات الدنيا**: فخر الدين الرازي، تحقيق: أيمن شحاته، باللغة الإنجليزية، وفي آخرها نسخة عربية من الكتاب بعد ص٢١١، منشور على الانترنت.
- **رسالة في سر القدر**: الحسين بن علي ابن سينا.
- **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق: عبد الهادي أبو ريدة، دار الاعتماد، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٦٩هـ.
- **رفع الاشباه عن معنى العبادة والإله وتحقيق معنى التوحيد والشرك بالله**: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، ضمن آثار الشيخ المعلمي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ.
- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**: شهاب الدين محمود الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- **الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام**: أبو القاسم عبد الرحمن السهيلي، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- **السر المكتوم**: فخر الدين الرازي، مخطوط.
- **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٥هـ ـ ١٤٢٢هـ.

- **سنن أبي داود**: سليمان بن الأشعث بن إسحاق السِّجِسْتاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت.
- **سنن الدارمي = مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)**: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي السمرقندي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- **سير أعلام النُّبلاء**: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.
- **سيرة ابن هشام**: أبو محمد جمال الدين عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ.
- **الشامل**: إمام الحرمين الجويني، تحقيق: علي النشار، فيصل بدر عيون، سهير محمد مختار، منشأة دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**: أبو القاسم اللالكائي (ت ٤١٨هـ)، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، السعودية، ١٤٢٣هـ.
- **شرح الأسماء الحسنى**، وهو المسمى **(لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات)**: فخر الدين الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، ١٤٣١هـ.
- **شرح الإشارات والتنبيهات**: فخر الدين الرازي، تحقيق: علي رضا زاده، عليه دراسة وتحقيق باللغة الفارسية، طبع في طهران.
- **شرح الأصبهانية**: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
- **شرح العقيدة الطحاوية**: علي ابن أبي العز الحنفي، تحقيق: عبد الله التركي، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

- **شرح المقاصد**: سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.
- **شرح حديث النزول**: أبو العباس أحمد ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة، ١٣٩٧هـ.
- **شرح عيون الحكمة**: فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.
- **شرح مختصر الروضة**: نجم الدين الطوفي، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.
- **شرح معالم أصول الدين**: شرف الدين محمد الفهري، المعروف بابن التلمساني، تحقيق: عواد محمود عواد سالم، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**: شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن القيم، تحقيق: عمر سليمان الحفيان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- **الشفاء**: الحسين بن علي ابن سينا، تحقيق: جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٥هـ.
- **صحيح البخاري** = **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، اعتنى به: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، مصورة عن الطبعة السلطانية.
- **صحيح الجامع الصغير وزيادته**: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ.
- **صحيح مسلم** = **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: مطبعة البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ.
- **ضحى الإسلام**: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- **ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة**: عبد الله بن محمد القرني، مركز تكوين للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.

- **طبقات الشافعية الكبرى** لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٧١هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي ، د. عبد الفتاح محمد الحلو، نشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ.
- **طبقات الشافعيين**: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: أحمد عمر هاشم، محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣هـ.
- **طبقات الشعراء** لعبد الله بن محمد ابن المعتز العباسي (ت٢٩٦هـ)، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، نشر: دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.
- **ظنية الدلائل اللفظية بين الإمام الرازي وشيخ الإسلام ابن تيمية** رحمهما الله تعالى، د. عبد العزيز العويد، وهو منشور على الانترنت.
- **العقد المذهب في طبقات حملة المذهب**: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص، تحقيق: أيمن نصر الأزهري، سيد مهني، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- **العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها**: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- **علي سامي النشار موقفه من الفرق**: أبو زيد بن محمد مكي، مركز التأصيل للبحوث والدراسات، الطبعة الثانية، ١٤٣٦هـ.
- **عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى**: محمد بن يوسف السنوسي، مطبعة جريدة الإسلام بمصر، ١٣١٦هـ.
- **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**: أحمد بن القاسم بن خليفة ابن أبي أصيبعة، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، أشرف على مقابلة بعضه: عبد العزيز بن باز، رَقَّم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، أشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت ١٣٧٩هـ.
- **فخر الدين الرازي وآرؤه الكلامية والفلسفية**: محمد صالح الزركان، دار الفكر.
- **فخر الدين الرازي**: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، ١٩٧٦م.

- **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق**: إبراهيم مدكور، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة.
- **في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين**: أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية للنشر، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ.
- **القضاء والقدر في الإسلام**: فاروق أحمد الدسوقي، دار الاعتصام.
- **قلب الأدلة على الطوائف المضلة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات**: تميم بن عبد العزيز القاضي، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية، ١٤٣٥هـ.
- **القول المفيد على كتاب التوحيد**: محمد الصالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
- **كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق**: محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ لبنان، دار الفكر، دمشق ـ سورية، إعادة تصور عن الطبعة الثامنة، ١٩٨٢م، صورت عام ١٤١٧هـ.
- **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**: الفارابي، تحقيق: د. ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م
- **كتاب الصفدية**: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- **كتاب النفس والروح وشرح قواهما في علم الأخلاق**: فخر الدين الرازي، تحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، ١٤٣٤هـ.
- **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**: محمد بن علي ابن القاضي الحنفي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت، الطبعة الأولى١٩٩٦م.
- **كشف التمويهات في شرح الإشارات والتنبيهات**: سيف الدين الآمدي، تحقيق: عيسى ربيح جوابرة، دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.
- **الكشف عن مناهج الأدلة**: ابن رشد، إشراف: محمد عابد الجابري، مركز الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

- **لباب الإشارات والتنبيهات**: فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
- **لسان الميزان**: أبو الفضل أحمد ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**: إمام الحرمين الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، عالم الكتب، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.
- **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**: أبو الحسن الأشعري، تحقيق: حموده غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث.
- **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- **مجموع فتاوى ورسائل شيخ الإسلام ابن تيمية**: تقي الدين ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي.
- **محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**: فخر الدين الرازي، تحقيق: سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
- **المحصول في علم الأصول**: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.
- **المحيط بالتكليف**: القاضي عبدالجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- **المدارس الأشعرية دراسة مقارنة**: محمد بن محمد بالخير الراجحي الشهري، دار الفضيلة، دار الهدي النبوي، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.
- **مدخل إلى الفلسفة**: أحمد السيد علي رمضان، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
- **المدخل إلى دراسة علم الكلام**: د. حسن محمود شافعي إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
- **مسألة حدوث العالم**: تقي الدين ابن تيمية، تحقيق: يوسف بن محمد الأوزبكي، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- **المسائل العقدية عند الفلاسفة دراسة تحليلية في ضوء الإسلام**: أحمد السيد علي رمضان، دار الدراسات العلمية للنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ.

- **المستدرك على الصحيحين**: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- **مسند الإمام أحمد**: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرين، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام**: عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- **المطالب العالية من العلم الإلهي**: فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
- **معارج القدس في مدارج النفس**: أبو حامد الغزالي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ
- **معالم أصول الدين**: فخر الدين الرازي، تحقيق: سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
- **المعتبر في الحكمة**: أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي، دار ومكتبة بيليون، لبنان، ٢٠٠٧م.
- **معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- **معجم البلدان**: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
- **المعجم الفلسفي** (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية): جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٤١٤هـ.
- **المعجم الكبير**: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، دار ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٤٠٥هـ.
- **المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها**: عبد الله بن محمد القرني، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

- **المغني في أبواب العدل والتوحيد**: عبد الجبار بن أحمد الهمداني، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف: طه حسين.
- **مقدمة ابن خلدون**: عبد الرحمن بن خلدون، دار القلم، بيروت ـ لبنان، الطبعة الحادية عشر، ١٤١٣هـ.
- **المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى**: أبو حامد الغزالي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان، الجابي، قبرص، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
- **الملة**: أبو نصر الفارابي، تحقيق: مهدي محسن، دار المشرق.
- **الملل والنحل**: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: كسرى صالح العلي، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
- **من أسرار التنزيل = اسرار التنزيل**: محمد بن عمر الرازي، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار النشر: دار المسلم، جمهورية مصر العربية.
- **من العقيدة إلى الثورة**، الجزء الأول، المقدمات النظرية: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- **المناظرات**: فخر الدين الرازي، تحقيق: عارف تامر، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- **مناقب لإمام الشافعي**، وهو المسمى **(إرشاد الطالبين إلى المنهج القويم)**: فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- **منطق الملخص** = جزء من **الملخص في الحكمة والمنطق**: فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد فرامرز قراملكي، و آدينه أصغري نزاد، طبع في طهران مع دراسة باللغة الفارسية.
- **المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي**: محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
- **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**: تقي الدين أبو العباس ابن تيمية الحراني، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.
- **منهج ابن تيمية المعرفي قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي**: عبد الله بن نافع الدعجاني، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

- **منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة**: خديجة حمادي العبد الله، دار النوادر، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- **منهج الرازي في التفسير بين مناهج معاصريه**: محمد إبراهيم عبد الرحمن، كندة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
- **منهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في إثبات وجود الله**: يوسف محمد صالح الأحمد، رسالة دكتوراه من قسم العقيدة جامعة أم القرى ١٤١٠هـ ـ ١٤١١هـ، مطبوعة بالآلة الكاتبة.
- **المواقف**: عضد الدين الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- **موسوعة المدن العربية والإسلامية**: يحيى شامي، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**: عبد الرحمن بن صالح المحمود، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- **موقف الرازي من الأسماء والأحكام عرض ونقد دراسة نقدية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة**: إيلاف بنت يحيى إمام، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.
- **موقف الرازي من القضاء والقدر عرض ونقد دراسة نقدية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة**: أنفال بنت يحيى إمام، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.
- **موقف الرازي من آيات الصفات في التفسير الكبير(مفاتيح الغيب)، دراسة نقدية تطبيقية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة**: سامية بنت ياسين البدري، مكتبة دار الحجاز للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.
- **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**: محمد بن حجر القرني، مركز البيان للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
- **موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها**: صالح بن غرم الله الغامدي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**: شمس الدين ابن قَايْماز الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ.

- **النبوات**: تقي الدين أبو العباس ابن تيمية الحراني تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- **النجاة في المنطق والإلهيات**: أبو علي الحسين بن علي بن سينا، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**: علي سامي النشار، دار المعارف، الطبعة الثامنة.
- **نقد المحصل = تلخيص المحصل**: الخواجة نصير الدين الطوسي، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
- **نقد مستند المعارض العقلي**: عبد الله بن محمد القرني، ضمن أبحاث مجلة التأصيل للبحوث والدراسات، العدد الثامن ١٤٣٤هـ.
- **نهاية الإقدام في علم الكلام**: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: الفردجيوم.
- **نهاية العقول في دراية الأصول**: فخر الدين الرازي، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.
- **الوافي بالوفيات**: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ.